ZHONGGUODEDAOLU

· 发现另一个中国
· 20世纪人类思想回顾
· 21世纪的忧思

中国的道路

李慎之 何家栋／著



中国的道路

李慎之　何家栋　著

南方日报出版社

图书在版编目（CIP）数据

中国的道路/李慎之，何家栋著 .—广州：南方日报出版社，2000.1

ISBN 7－80652－017－1

Ⅰ.中… Ⅱ.①李… ②何… Ⅲ.①社会科学—文集 ②李慎之—文集 ③何家栋—文集 Ⅳ.C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（1999）第 54195 号

中国的道路　　李慎之　何家栋　著

出版发行：南方日报出版社
地　　址：广州市广州大道中 289 号
电　　话：（020）87374631、87373998－8509、8504
经　　销：广东新华发行集团股份有限公司
印　　刷：深圳市宣发印刷厂印刷
开　　本：850mm×1168mm　大 32 开　印张 16
字　　数：370 千字
印　　数：1—5000 册
版　　次：2000 年 1 月第 1 版第 1 次印刷
定　　价：29.80 元

目　录

全球化与中国文化

中国当代学术思潮

中国的制度创新

全球化与中国文化

难道我们真的把市场经济正确运行的规则和民主法治的真谛学到了吗？学到可以从心所欲进行再创造的地步了吗？难道我们真的已经把列圣先贤教导我们的把社会责任置于个人利益之上的道德规范践履躬行，「无丝毫亏欠」了吗？

李慎之

全球化与中国文化

李慎之

我相信：天地生人，或者说宇宙用几百亿年的时间进化出人类来，不是为了毁灭他。
我相信：既然连最低级的细胞都有自组织的能力，人类社会也一定有自组织的能力。
我相信：科学技术还会继续发展，最后仍然能给人以力量来解决它自己造成的问题。

世界已经进入全球化时代。
自从1492年哥伦布远航美洲使东

西两半球会合之时起，全球化过程已经开始了，为什么现在才说世界进入全球化时代呢？这是因为在过去500年中，我们看到的还主要是国家力量的伸张，民族利益的碰撞，宗教的传播，文化的渗透……总之，还只是局部力量的会合而引起的冲突和融和。而现在，我们已经可以清楚地看到超国家的、超国界的、全球性的力量在行动，全球性的问题在蔓延。

从1989年柏林墙的坍塌到1991年苏联的瓦解，到1993年欧洲统一市场的形成和1994年建立信息高速公路的倡议的纷纷出台，可以说是这样一种转折的分界线。

世界上人口最多、领土最广的国家——中国、印度和前苏联各共和国几乎同时卷入了市场经济全球化的大潮，至少在经济上，主动地开始“照国际惯例办事，与国际惯例接轨”了。

经济也许应该算作物质层次的现象，而在思想的领域，就在这几年，信息的传播已经可以以无间隔的速度到达地球上任何一个角落，几乎可以不留下任何死角。1989年到1991年所发生的事情，事实上可以解释为信息的力量冲破了封闭的壁垒。而现在，世界上许多国家又提出了要在下世纪初建成信息高速公路的计划，到那时，世界上千千万万的普通人几乎都可以随时取得他们所需要知道的任何信息。叫了二三十年的从工业化时代向信息化时代的转变，看来就要在公元二三千年之交实现了。

市场经济的全球化和信息传播的全球化应该说是全球化时代最重要的标志，还有许多其他的标志：环境污染的全球化，人口爆炸以及由之而来的移民问题的全球化，核武器以及其他大规模毁灭武器扩散所造成的对全人类的威胁，恶性传染病、毒品买卖与犯罪活动的全球化……甚至垃圾处理都成了全球性的问题。正因为如此，前联合国秘书长加利在1992年联合国

日致辞时说："第一个真正的全球性的时代已经到来了。"时间正好离1492年500年。

全球性的时代已经到来，全球化的过程方兴未艾。

从进化论（不但是生物进化论而且是宇宙进化论）的立场来看，全球化是值得欢迎的。而且毋宁应该说，不论你欢迎不欢迎，它都是必然要到来的，既无可反对，也无法回避。然而，只有未来的（比如说，200年后）的人类才能简单地作这样"价值中立"的判断，对于我们这些活在今天的世界上而且被"裹胁"进入"加速全球化"（以区别于过去500年间慢吞吞地全球化）时代的人来说，全球化过程带来的决不仅仅是愉快欢乐，而且还要带来许多的烦恼痛苦，因为它不但会带来融合与和谐，还会带来摩擦与冲突，在许多情况下，甚至是血与火的斗争，是生与死的抉择，虽然世界大战的惨祸也许可以避免。

"话说天下大势合久必分，分久必合。"这是《三国演义》开宗明义的话，也是中国多数人信奉的历史哲学。用这话来观察全人类的历史，同观察中国历史一样贴切。自从几百万年以前地球上出现了人类以来，总的说来是分的趋势。出于求生的需要，人们越走越开，越走越远。然而地球是圆的，到了距今500年前，这种趋势倒转过来了，人类又走到一起来了。不过正如从汉的"分"到晋的"合"一样，中间不知经历了多少残酷的场景：殖民主义与帝国主义，第一次世界大战与第二次世界大战，只是其中最突出的几场而已。因此全球化过程决不会是太太平平的，这是我们必须看到的第一点。

我们必须看到的第二点是，加速全球化的最大推动力从来就是市场经济。就其本质来说，市场的力量是决不承认任何界限的。只要有利可图，它就会像水银泻地那样无孔不入。它在

过去已经冲破了许多部落的、民族的藩篱，今后它还要冲破更多国家的、地区的、种族的、宗教的、文化的界限。对于那些比较适应了市场经济的国家，困难当然可能小一些；而对于那些新近才引入市场经济的国家来说，痛苦就会很多，抵制也不难想见。正因为如此，西方才有一些忧时兼自忧、警世兼自警的理论家预测：我们这个星球上会发生所谓“文明的冲突”。这种冲突范围的广度与激烈的程度还要走着瞧。总之，全球化的过程将冲破文明的界限是没有问题的。它将证明人类社会不是一个拼盘，而是一个系统。

还要看到第三点。市场经济就其积极面讲，它的伟大的作用就是解放了个人的主动性与创造性，因而大大促进了财富的增值；而就其消极而讲，它利用的正是人原始的利己心，是人对物质享受似乎永远不会满足的贪欲。正因为如此，它提高了人们的生活水平，增加了个人可能得到的自由度；它也把牛仔裤和可口可乐、迪斯科和摇滚乐……同海洛因和艾滋病一起传播到世界。它打破了自古以来多数人已经习惯而且视为当然的生活方式，却还来不及给他们带来应有的新秩序。

就这样，随着全球化进程的加速，今天的世界陷入了价值观念空前的大失落和大混乱之中。

在所谓的西方（也就是发达国家），新思潮层出不穷。现代主义没有热闹够，就出现了后现代主义。曾几何时，后现代主义又像已不时行，恨不得再玩玩后后现代主义了。思想的模糊和语言的贫乏使人们能诉之于后X、后Y、后Z，可是这既解救不了世界，也解救不了自己。

这个世界上一方面固然并不缺少各色各样的后X、Y、Z，一方面却又出现了原教旨主义的勃兴，不但有广为人知的伊斯兰教原教旨主义，也有印度教的原教旨主义，以至东正教的、

天主教的、耶稣教的、儒教的原教旨主义……虽然人们大多只注意到这种现象存在于发展中世界，但事实上它也以各种极端主义的形式、还有亚宗教的形式在发达国家中蔓延。

人的灵魂在过去与未来，在前进与后退之间彷徨、挣扎、煎熬。

这就是人们现在都已看到而且感到的全球文化大危机。这个危机之所以是大危机，是因为它不仅表现在诸如教育事业的衰败、出版行业的不景气、文学水平的低落、画家画不出好画、音乐家作不出好曲子、科学碰到了逻辑的和实验的限界等等，而且表现为所谓"文化"的核心之核心——道德水准的持续下降上。传统的价值失落了，能够维系人心、安定社会的新的价值标准还不知在哪里。

世界上不少先识之士已经意识到了这个问题。仅以美国而论，保罗·肯尼迪是一个，小阿瑟·施莱辛格又是一个，预言"文明的冲突"的塞缪尔·亨廷顿也算一个。不过他们大多不肯明言问题的症结，也开不出救治的药方来。大胆的狂人当然也并不缺少，欧洲的新法西斯分子和新纳粹分子就是，然而听了他们的话，世界只会更快地堕入更深的灾难。

历来重视自己的文化的中国人，从上个世纪起就深刻地意识到自己国家的文化危机了。这是因为大体上从 1840 年的鸦片战争以来，中国碰到了李鸿章所说的"三千年未有之变局"，指的是传承了 3000 多年的中国文化——包括经济、政治与生活习惯在内的广义的文化——要向一种全新的文化转变，本来还只要向工业化时代的文化转变，现在还要加上向信息时代的文化转变。中国人都知道这是一个多么激烈而痛苦的过程，真的是交织着光明与黑暗，前进与后退，成功与失败……

可以使我们欣慰的是，我们现在可以有把握地预言，中国

的转型期将在鸦片战争大约200周年的时候底于完成。因为中国已经义无反顾地走上了市场经济的道路，而且已经取得了举世公认的成就。

这是了不起的成就——用200年的时间走完人家走了四五百年的道路。

但是，不能忘记200年间多少仁人志士以至广大民众所经历过的希望与失望；不能忘记我们所付出的代价，而且还有困难在前面、还有代价要付出。

回过头去看，许多先行者提出的方案，不论是维新还是救亡，不论是三民主义还是社会主义，也不论是搞世界革命还是与国际接轨，统统都为的是走上全人类都要走的必由之路——全球化之路。

我们相信中国由传统社会走向现代社会的转型期即将完成，只是好比说，我们在打通一座大山的时候，知道我们离出口已经不远了。但是隧道尽头的光明不但不能使我们歇脚停手，更不能使我们忘记前面还有塌方的危险，流沙的危险，洪水的危险……“行百里者半九十”是中国先哲有益的告诫。事实上现代化仅仅靠市场经济是远远不够的。还必须建立现代化的道德秩序，而现在我们看到的却是一种礼崩乐坏，上无道揆，下无法守的情况。人们可以把这认为是转型期的自然现象，但是如果不加救治，后果只能是“不堪设想”。

人类的价值观念历来是有变化的，但是最核心最基本的要素总是普遍而永恒的。中国人历来追求的郅治都要求“淳风俗，正人心”，可是现在的普遍心理是“向钱看”，为了钱什么都可以不顾，什么都可以不管。中国古人历来鄙视为机会主义者的“弄潮儿”，现在居然成了时代英雄。所谓痞子文学，其精义无非是鼓吹“何不游戏人间”，“何不潇洒走一回”？“什么

价值标准，什么仁义礼智信，什么艰苦朴素，统统见鬼去吧！”“什么立诚推仁，什么居敬主静，什么希圣希贤，你算老几？”然而难道中国人在失去了所有这些传统的价值观念之后，真的就能实现现代化的目标么？难道12亿中国人能就这样稀里哗啦地走向全球化的世界么？

“不能”，答案只能是否定的。如果中国人不能继往开来，建立上承旧统而下启新运的道德秩序，我们就将既不能实现现代化，也没有资格在全球化的未来世界上占有一个尊严的位置。

尤其值得我们警惕的是：在中国即将完成自己的转型期的时候，世界也正进入一个更大的转型期——由工业化时代转入信息化时代的转型期。换言之也就是中国的价值观念大混乱的时期刚好与世界的价值观念大混乱的时期重合。有道是：“过了一关又一关，山外还有山连山！”

幸乎，不幸乎？我们以两点论来看问题：它既是坏事，也是好事。可是我们致力的方向只有一个：尽力尽快把坏事变成好事。

全球价值观念大失落、大混乱的原因，从最根本处说，其实是跟中国价值观念的大失落、大混乱的原因是一样的，它同样出现在历史大转弯的关头。远的不说，即将过去的20世纪虽然给人类带来了两场惨痛酷烈的世界大战，它毕竟把全球工业化的时代推向最后阶段，把市场经济普及到了全球，把科学技术推广到全球，把人类财富的总积累提高到只要使用得当就可以迅速改变一个或者几个国家面貌的程度，把生产力发展到确有可能满足全人类基本需要的程度，把个人的自由度提高到空前未有的程度。但是它也给世界留下了文化堕落、道德败坏，贫富差距扩大，霸权主义与民族利己主义同时存在，种族

主义以及文化摩擦在世界范围内和各个国家内部同时凸现，人口膨胀与环境破坏的矛盾看来竟像是一个打不开的死结……面对这种新的局面，人类感到茫然不知所措。他们既不知如何解决现实中的问题，也不知道如何正确地利用新开辟的可能性。七八十年代曾在中国大陆引起强烈关注的“三信危机”，现在遍及全世界。首先突出地表现在历来自以为富裕繁荣、文明先进的西方：社会涣散，家庭破裂，儿童失教，青年放纵……美国和其他国家的统计数字表明，犯罪率、自杀率、精神病发生率与失业率一起持续上升，人们（首先是世界前途所系的青年人）失去了信仰，对政府和社会权威缺乏信任，对前途没有信心。

正因为如此，最近去世的美国前总统尼克松在他身后发表的文章中说：“今天美国是世界上唯一的超级大国，也是最强大和富裕的国家。……然而，虽然我们在物质上是富有的，但是我们在精神上是贫穷的。”（美国《新选择》月刊1994年5月号）

发达的国家是如此，不发达的国家呢？在最贫穷的非洲大陆，一位当地的学者哈桑·巴认为，当前非洲战乱不止的一个原因是：“这些社会已经在殖民化和现代化期间丧失了他们原有的传统价值标准，它们已经不再拥有本国本土能调节各种冲突的机制，已不再有精英人物来考虑教化对立的各方。……人们忘记了人文的准则首先是由一个社会在其历史过程中的民族价值观念形成的浓缩物。”（法国《解放报》1994年4月25日）

再听听联合国前秘书长德奎利亚尔的话：“发展决不能理解为仅仅限于物质享受方面的补充。”“我们现在的以不断扩大物质消费为主的发展方式，既不是行得通的，也不是可以无限

延伸的，它们不仅在破坏文化的结构，而且还对生物圈构成了威胁，因而也就是对人类的生存构成了威胁。”（法国《世界报》1994年2月25日）。

一切迹象都指陈，发生了文化危机，或者（就其本质来说是）价值危机。旧的道德秩序崩溃了，新的道德秩序还没有能建立起来。

危机是全球性的，这种认识使我们感到沉重，因为在八面来风的情况下，要解决中国自己的文化危机会更加困难。但是也可以给我们以希望，因为在着手解决我们自己问题的时候，我们可以得到全球大趋势的助力。

上面引证的德奎利亚尔的话，是他在1992年年底才成立的世界文化发展委员会在1994年年初召开的第二次会议上讲的。这个委员会的任务是“重新考虑文化的概念本身，应当深化文化和发展之间的联系”。据他说：“以前从来没有在世界范围内做过一件事。”他问道：“为什么不可以设想在全球范围内搞一个文化发展方面的马歇尔计划呢？”

把现在的西方社会称做“病态社会”的美国《未来学家》杂志说：“西方现代文化正在危害我们的精神健康。这使我们有足够的理由建立一整套新的价值标准和信仰体系。西方现代文化与西方社会所面临的其他严重问题之间的关系，使得这件事情显得更加迫切。”（《未来学家》1993年11－12月号）。

我们中国人应当欢迎，应当支持这种努力，但是，我们不应当等待或者单纯依赖他人而不首先自己从事这种努力。中国人不能做“待文王而后兴”的人。

在这方面，我们中国人是有优越的条件的。

孔孟之道历来被认为是一种政治——伦理哲学，它可以成为我们重建道德秩序的精神支柱（俄国人就羡慕地说“要是俄

罗斯也有自己的孔夫子就好了”。［《新时代》1993年第39期]）。中国的多数哲学流派——不论是儒家、道家、佛家都强调人与自然的和谐，人与人的和谐，都要求个人把社会责任置于一己的私利之上。它们都可以帮助我们从今天的各种各样的矛盾与混乱中自拔自立。

康德这样的思想家认为自己毕生的奋斗目标就在于提高人的地位，然而正是中国的先哲把人的地位看得最高。《孝经》上说：“天地之性人为贵”；《礼记》上说：“人者天地之心也。”这就是说，人是宇宙的自我认识、自我觉悟、自我发展。人的尊严、人的价值来自于天地，来自于宇宙；人当然有能力拯救自己。

1993年夏天，我在美国看到一本专门从事中国研究的杂志，上面有一篇文章说：“在中国面临的各种危机中，核心的危机（THE CORE CRISIS）是自性危机（IDENTITY CRISIS)”，“中国人正在失去中国之所以为中国的中国性(CHINE SENESS)。”我为这种观察的深刻与批评的尖锐所折服。然而我相信，“我们中国不会永远这样下去的”。[①]我们一定会找回我们迷失的“自性”的。

不可否认，这是一个极其伟大的也极其艰巨的工程，我们甚至不敢说是不是已经有人在着手了。外国人看到了我们的问题，然而在我们自己的土地上呢？四顾茫茫，旷野里偶然传来几声微弱的呼喊，却听不到多少回声。“物极必反”是古训，是天道，难道事物还没有到“极”，因此也不会“反”么？我怀疑……

奇怪的是，虽然重建中国文化的事业还说不上什么成就，我们的社会风气和道德水准还在继续滑坡，但是随着中国经济的振兴，虽然还只有少数几个人手里有几个钱，一种虚骄之气

就已经在冒头了："中国《易经》天下第一"，"中国气功举世无双"，"21世纪是中国的世纪"，"三十年河东，三十年河西，以后是咱们的天下"。

今年春节电视台迎春晚会的节目中，有一位刚刚装上了电话的农村老大娘喜滋滋地跟她在大洋彼岸求学的孩子打电话。做娘的心疼孩子为筹措学费而不得不打工，怜惜地说："等你学好了，把咱国家建设好了，让他们也给咱们洗盘子洗碗来。"

这是极其粗鄙的民族主义，是完全违反全球化的趋势与精神的，也是违反中国的传统的。孔子说："己所不欲，勿施于人。"又说"己欲立而立人，己欲达而达人。"这才是咱们中国的精神！

去年年底（11月23日），新加坡前总理李光耀在香港举行的世界华商会议上说："海外华人在取得成功的时候，必须提防华人沙文主义……在中国趋向繁荣和强大的时候，这一点更为重要。"李光耀告诫的是海外华人，难道在大陆上的本土中国人就不该加倍警惕吗？

同年早一个星期（11月16日），美国前总统布什也在香港发表演说，题目叫《大中国的发展对世界的冲击》，最后一段说："我知道我们美国人经常会强调你们可以向我们学习什么。我们经常大谈我们的自由市场和民主制度，因为我们相信它们的作用。但是事实上，世界在变，当力量和财富扩散以后，我们可以也必须向你们学习，而这可能是我们的时代最有希望的一点。""在西方世界，我们一直只谈权利，但是你们在亚洲、在香港这里以及其他地方，提醒我们繁荣与和平都有赖于个人的责任。"

西方人现在也要向中国人学习了，这些话听起来确实可以使人飘飘然。但是，我们也该扪心自问：难道我们真的已经把

市场经济正确运行的规则和民主法治的真谛学到了吗？学到可以从心所欲进行再创造的地步了吗？难道我们真的已经把列圣先贤孜孜以求的把社会责任置于个人利益之上的道德规范践履躬行，“[illegible]”了吗？

民族主义是孙中山先生为使中国摆脱资本主义、殖民主义的侵略压迫而提出的伟大目标。但是中国传统的理想却是“天下主义”而不是“民族主义”。所以孔子说：“大道之行也，天下为公。”子夏说：“四海之内皆兄弟也。”后人如顾炎武、王夫之特别区分“国”与“天下”的差别，置天下于国之上，以为国不过是指政权，而天下是指文化。所以美国汉学家列文森认为中国人的“天下主义就是文化主义，因为中国人古来并不重视异民族的肤色容貌，而只重视它的政教礼乐，所谓‘进于夷狄则夷狄之，进于中国则中国之’”。中国的“民族主义”是到19世纪末在列强环伺欺压下才产生的。因此，它只能是民族解放主义，而不能是民族扩张主义。在这个加速全球化的时代，在中国复兴而取得与世界列国平等的地位以后，中国的文化应该还是回复到文化主义与天下主义——在今天来说也就是全球主义。

当然，在今天这个世界上，虽然科学、技术、经济以至某些生活习惯、行为方式的全球化已经灼然可见。但是文化是仅次于体质形貌而区分人类各个族群的最后标志。哪怕世界上已经有许多先识之士相信物质生活的全球化必然要导致精神生活的全球化，例如1983年在蒙特利尔召开的第十七届世界哲学大会就十分强调“人类统一和世界文化统一的最高价值”。但是我们毕竟离这个阶段还相当遥远，这正是《文明的冲突》这样的文章得以在今天这个时候出笼的原因（虽然可以合理地希望不用再花上500年的时间了）。如果我们不以虚幻的愿望来

代替切实的行动，那么当务之急就是要振兴各民族的民族文化，并且从中发掘其最本质的，也必然是与其他各民族文化共同的价值观念，并且加速和加深使汉民族文化与其他民族的文化的交流融和，从而促使各民族文化的特殊性逐步融入全人类文化的普遍性之中。

在这个加速全球化的时代，这本来是各民族都要做的工作。但是对中国人来说，这个事情特别紧迫，特别重要。道理是再简单不过了，就因为中华民族是世界上最大的民族，中国文化是世界绵延最久而又辐射甚广的文化。如果中华民族不能促进全球由混乱走向有序这个伟大的历史过程，它就必然要延迟甚至促退这个过程。是非利害，洞若观火。事实上，上面提到过的美国前总统布什在其演说中就曾提到："人们想要知道……对世界其他地区而言，亚洲的兴起是祸是福？而其中最重要的就是，中国在这些问题中将产生什么样的影响？"布什对这个问题作了十分干脆的回答。他说："有些人在听到我上面说到亚洲的经济增长，并且举出了许多惊人的数据以后，会问这样的增长会使美国受害吗？答案当然是否定的。亚洲伸张和中国的发展反而会使美国蒙利。"对外界的各种疑惧与期待，我们也可以作一断语，中国经济和文化的振兴，如果走的是沙文主义道路，那就一定是中国之祸；如果走的是全球主义的道路，那就一定是中国之福。还可以再加上一句："中国之祸肯定是世界之祸；中国之福肯定是世界之福。"

在历史上，在亚洲的范围内，中国文化对比起周边国家来曾是一种强势文化，因而曾长时期博得它们"向风慕化"。但是，不容讳言，从近代以来，中国文化对比起西方文化来，变成了一种弱势文化，因而中国人曾有过一百几十年向西方人（包括俄国人）学习的经历。这期间曾由于胡适说过一句"全

盘西化"的话引起一场轩然大波，即所谓"全盘西化'与'中国本位文化'之论战，后来，胡适承认"全盘西化"一词有语病："全盘西化"是不可能的，应当改为"充分世界化"，这场论战才告停息。在60年以后的我们看来，"充分世界化"应当进一步发展为"全球化"。这不是一个咬文嚼字的问题，而是因为在提充分世界化的时候，人们心目中的世界实际上仍然是西方的强势文化统治的世界，所谓"彻底世界化"还是逃不了向所谓"先进的西方"学习的实质。而今天则不但世界的"力量平衡"已经发生了变化，而且事实上出现了超国家、超国界的全球性力量和全球性的问题，人们已经可以看到超乎东方、西方、南方、北方的全球性的要求。根据这种新的共同的要求，提出新的解决办法，这不是哪一个国家的任务，而这样的一种形势与要求实际上是所有国家的任务，也就是要由全球性文化来解决的任务。

这样的一种形势与要求实际上已经被当代世界各国所意识到了。上面引证的布什所谓向亚洲、向中国学习的话以及蒙特利尔哲学大会所谓建立全球统一文化的话就是证明。我们的邻国日本近20年来一直以"国际化"作为"贸易立国"与"技术立国"的出发点与归宿点，离我们更近的韩国近年来也大力倡导"国际化"。日本《产经新闻》今年3月底就韩国总统金泳三访华发表的报道就明确标出"韩国正在朝着'全球'转换思路"。《产经新闻》指出韩国已经认识到，在今天的世界上，一个国家的外交仅仅着眼于这样那样的双边关系是远远不够的。多边关系已经越来越重要，而多边关系就是一种全球机制。

中国人只要回想20多年前恢复在联合国的席位给我们带来的欣喜与因此而来的巨大变化，就不能不更加感到恢复我们

在关贸总协定（马上就要变成国际贸易组织）席位的迫切性。不过也许很多人没有理会到，参加这样的国际经济组织，事实上也就是参加正在形成中的全球文化的创建。

上面说了许许多多的话，目的只是为了要说明中国文化的现代化必须以传统为基础，以全球化为目的。不以传统为基础，12亿中国人将失其统绪而又成为一盘散沙，那样也就无法参加已经开始的加速全球化的进程；不以全球化为目标，那么中国文化的建设又会走到我们刚刚在10多年来批判过的“闭关自守，夜郎自大”的老路上去。

这样一来，讨论了100多年的体用之争也可以解决了：以全球化的普遍规律为“体”，以中国特色为“用”。中国能够根据自己的经验，自己的长处，参加为全球化的过程明道立法，制礼作乐，也就是确立规范的大业，也应当可以算是明体达用了。

我们上面提到日本和韩国都已提出以“国际化”为民族目标，而许多西方大国却似乎还未见有这种提法。看来它们也许自以为主宰世界多年，已经够“国际化”的了，然而就今天世界形势发展的速度与规模来看，实际上还是大大不够的，谁不能顺应历史的潮流，谁就要受到历史的惩罚。哪个民族能“先天下之忧而忧”，才是真正的“先进民族”。

中国在这方面有比较好的条件。一部上下5000年的中国文化史事实上也就是以中原文化为核心与中国大地上各种各样文化通过各种各样的矛盾冲突达到协调融合，终于形成今天的中华民族的历史。世界上的其他大国如印度、美国、俄罗斯以至德、英、法、西、意……大体上也都经过类似的形成过程，即使是比较小的国家，也无不经过类似的部族、民族协调融合的过程，不过范围大小不一，历史长短不一，结果生熟不一面

已。可以设想开始于500年之前，必将完成于500年之内的全球化也会重复类似的经历，不过由于成分更杂、范围更大，因而在一体化之中，必然会具有更多的多元化的特征。

中国文化由于上述特别丰富的经验而应当对全球化作出更大的贡献，这是我们应尽的责任。不过我们也要明白，我们的经验主要属于近代以前，也就是工业化以前的时代。对近代的国际社会我们还是一个后来者。就以联合国组织和关贸总协定而论，中国虽然都是创始国之一，然而其创意主要还不是来自中国。因此为了积极参与全球化的进程，我们一方面要努力总结继承自己的文化传统中的精华，一方面还要加倍学习外域文化传统中的精华，也就是两者之中有利于建立全球秩序的成分。

所谓文化，固然可以作广义的理解，把人所创造的一切，从饮食服饰到音乐图画统统包括进来，但是必须明确，其核心还在于规范人与自然的关系和人与人的关系的最基本的准则，而要处理好人与自然的关系，其前提又是必须处理好人与人的关系。因此文化的核心之核心就是要确立人类社会的道德规范。就这方面而论，中国文化是有其优长之处的。因为中国文化历来以“天人合一”为最高境界，中国文化追求人与自然的和谐以至冥合这样的最高境界（即所谓“同天境界”）来实现生活中人与人之间的和谐。这正是同当前的全球化的大趋势完全一致的。

作为一个中国人，我原则上相信，作为中国文化的核心的中国哲学，能够给当今中国的文化危机和全球的文化危机开出一条最好的解救的道路来。但是回到现实生活中，我们又不能不看到我们自己还正在危机中挣扎，我们还远远不能说已经看到了通向彼岸的桥梁，我们甚至不能说我们已经找到了迷失的

"自性",我们又如何能在全人类面前夸口呢?是好样的,只有自己做出榜样来。

面对堆积如山的问题,我们有时候真会感到不知从何着手,如果还是拿山来做比方,那就是要开凿打通大山的隧道,还不知从哪里下第一铲(这里是指建立全球道德秩序,而不是上面所说的与全球经济秩序接轨了)。然而中国哲学教导我们,只有从自己本身先下手。《大学》说:"物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。古之欲明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。物格而后知至;知至而后意诚;意诚而后心正;心正而后身修;身修而后家齐;家齐而后国治;国治而后天下平。"所谓"天下平"就是指的全球化的经济、政治、法律、道德秩序的确立。

要达到这个目的,除了人人都来树立自己的道德人格外,别的捷径是没有的。

"重新估定一切价值",这是100多年前尼采提出来的口号。其影响不可谓不广,后果不可谓不深。但是,时移世易,现在又到了重新估定这100多年来所重新估定的一切价值的时候了。

在我们要重新建立道德秩序的时候,中国不会是孤独的,因为这正是全世界又要重新估定一切价值的时候。我们只希望中国自己的道德秩序能够建立得比较早一点,能够对人类史上第一次建立的全人类的秩序——全球秩序作出比较大的贡献。

不管任务多么困难,我有三点信心:一,我相信:天地生人,或者说宇宙用几百亿年的时间进化出人类来,不是为了要毁灭他。二,我相信:既然连最低级的细胞都有自组织的能

力，人类社会也一定有自组织的能力。孟子说："天之生民久矣，一治一乱。"顾炎武总结了中国历史上风俗由敝坏而转为淳厚的经验，得出结论："则知天下无不可变之风俗也。"实际上历史已经多次证明这一点了。三，虽然追根究底起来，人类发展出的科学与技术是产生今天的文化危机的重要原因，但是我相信：科学技术还会继续发展，最后能给人以力量来解决它自己造成的问题。

因此，还是一句老话，道路是曲折的，前途是光明的。

地球只有一个，人类本是一家。"一致而百虑，殊途而同归"的日子总是要到来的。

到了那个时候，人类还有真正伟大的任务要去完成呢！

[注释]

①1987年我访问日本时，有一次与当时的公明党委员长竹入义胜谈话，他告诉我他在70年代文化大革命最黑暗的时期第一次访问中国时受到中国总理周恩来接见。当接见结束，周恩来已送客转身，竹入一行也已经走到楼梯口的时候，周恩来突然又折回来，走到竹入跟前说了一句："竹入君，我们中国不会永远这样下去的。"说罢转身就走。竹入义胜告诉我，他当时分明看到周恩来的眼里噙着眼泪。我也分明看到竹入告诉我这句话的时候眼里闪着泪花。今生今世，我永远不会忘记这句话。

1994年6月

亚洲价值与全球价值

李慎之

近年以来，国际上兴起了一个新的概念——亚洲价值，似乎还没有引起中国学术界应有的注意。

这里所说的“价值”，是外来语的翻译，不容易为中国人所理解。比较容易理解的翻译是“价值观”或“价值标准”。因此稍为熟悉一些近年来国际形势变化的人就不难望文生义或者顾名思义，由“亚洲价值”这个词而推想其涵义是说：一，我们亚洲人有自己的价值观或价值标准；二，亚洲人的价值标准要比近几百年来主导世界，也主导了亚

洲的西方价值标准为优越；三，今后人类的价值观应当以亚洲人的标准为标准。事实上，这样的理解同提出亚洲价值的人的意图确实是一致的。只不过在提出这一概念的人中确也有比较骄矜一点与比较谦虚一点的区分。

这种想法听起来倒也并不陌生，不说土耳其、阿拉伯与印度、还有乌拉尔以东的俄罗斯这些亚洲国家的情况，单说一百几十年前西方帝国主义以其炮舰和洋货，鸦片与宗教打开我中华天朝上国的大门的时候，就有过“先王之大经大法如何如何”的言论，以后又有“中学为体、西学为用”的论调，实际上也都是一种“亚洲价值”论。不过那是亚洲积贫积弱、面对西方帝国主义的进攻而无力招架时的心态，面现在则是亚洲经济大有发展，而且其速度连年超出西方国家而居世界前列，因此提出“亚洲价值”来已有了底气，有了可以争胜的力量了。

再仔细一想，“亚洲价值”还真有点费解。亚洲是世界第一大洲，面积占世界陆地百分之三十，人口占世界居民百分之六十。种族、宗教、历史、文化以及政治、经济情况之复杂都是世界之最。要在亚洲各民族中间找出共性来作为亚洲的个性（IDENTITY）以与欧洲、美洲、非洲的个性相区别，却实在不是一件容易的事。但是这是要学者们去费脑筋，要历史在发展中去验证的事，我们目前只好存而不论，我们只能按提出“亚洲价值”的概念的人之所说所想来理解、来观察这个概念的“价值”。

最近发生的一桩新闻是：马来西亚总理马哈蒂尔与日本国会议员石原慎太郎合著了一本畅销书，在1994年年底出版，名曰《亚洲能够说“不”》。“亚洲价值”之说甚嚣尘上，盖源于此。

据报道，《亚洲能够说“不”》一书的主旨是肯定亚洲的文

明史已经超越了欧美现代文明史的限度。亚洲对世界文明史发展应该起更大的作用。它抨击欧美的政治经济制度和价值观念，认为欧美社会以个人主义和享乐主义为中心的价值观已造成家庭的解体、社会冲突的加剧和经济效率的下降，这和亚洲地区强调集体主义、重视家庭伦理和尊重传统的价值观大相径庭。亚洲的现代化应该走自己的道路，不必追随西方，尤其不应惟美国马首是瞻。如果亚洲能在保持原有文化价值的基础上超越欧美的产业水平，那就可能创造史无前例的伟大文明圈。"现在是亚洲创造取代欧美近代文明的新范例的时代了"。

这本书的题目是否定式的，所谓亚洲能够说"不"的对象当然是指西方，尤其是美国，因此有观察家认为此书有其政治的含义。事实上，它也确实宣告，亚洲已经能独立自主，亚洲国家应建立自己的经济区域集团和安全体系而毋需美国的保护。为此，也有论者从中嗅出了日本要恢复当年的"大东亚共荣圈"的味道。而且由于作者之一的石原慎太郎抵死不承认日本曾侵略过亚洲国家，危害过亚洲人民，甚至公然声称南京大屠杀是中国人的捏造，还制造出日本民族是"混合了全亚洲各民族的血而形成的民族"的神话，因此而遭到论者相当大的怀疑。但是在这里，我们不妨把这个问题留给国际关系专家与政治学家去研究。我们在这里只想讨论所谓的"亚洲价值"在我们实现现代化与建设一个比较好一点的二十一世纪方面到底有什么样的价值。

就我现在所知，对亚洲价值阐述得最清楚的可能是新加坡提出的五大原则：一，社会、国家比个人更重要；二，国之本在家；三，国家和社会要尊重个人；四，和谐比冲突更能维持社会秩序；五，宗教与宗教之间不仅应和平共处，而且应互补。用新加坡的国父李光耀的最概括的话来说，就是"社会第

一，个人第二”（1994年9月16日《今日美国报》）。

这样的原则不能不是笼统的，然而也已经不难看出，它与西方当代的社会思潮是相当对立的。西方社会经过文艺复兴、宗教改革、工业革命、启蒙运动、法国革命……以来，一直强调人的解放与人的自由。如帕森斯所说，西方现代化的三个要素之一就是“个人主义”（另外两个要素是市场经济与民主法治）。但是这种“个人主义”到二十世纪下半期已经发展为“极端个人主义”（over individualism）。人们越来越藐视权威、中心、主流、秩序、规范、和谐……越来越放弃家庭、责任、义务、道德……对待传统价值标准的态度是彻底的虚无主义，绝对的相对主义，极端的怀疑主义。只有“我”对我自己才有价值。事实上，“个人第一，社会第二”成了主导的价值观。

个人与社会，到底孰先孰后？从这个问题引伸出去，可以开出一系列的命题：“集体与个人”、“纪律与自由”、“权利与义务”、“整体利益与个体利益”、“眼前利益与长远利益”……等等。这是不论东方西方从古到今讨论了几千年的问题，任何博学之士都不难站在对立的任一方引经据典，申论立说。问题是，现在的讨论必须切合当今世界的实际与明日世界的需要。

毫不奇怪，“亚洲价值”的概念一出笼就受到了西方某些论者的批评与反对。1994年底，美国自由论坛和香港外国记者俱乐部在香港联合举行“亚洲新闻论坛”，讨论“亚洲价值”。会上，西方新闻界的代表就攻击亚洲价值是政府压制民主、控制舆论的口号。而亚洲新闻界的代表则强调新闻自由不是不要社会责任的放任无度，不是新闻工作者本身不受任何监督的自我满足。

这样的争论可以说由来已久，为人们所耳熟能详了。但是值得注意的是，“亚洲价值”在西方并不是没有响应。1993年

11 月 16 日，美国前总统布什在香港发表演讲说："我们经常大谈我们的自由市场和民主制度，因为我们相信它们的作用。但是事实上，世界在变，当力量和财富扩散以后，我们可以也必须向你们学习，而这可能是我们时代最有希望的一点。""在西方世界，我们一直只谈权利，但是你们在亚洲，在香港这里以及其他地方，提醒我们，繁荣与和平都有赖于个人的责任。"

布什所以这样说是因为西方出现了社会危机。他自己没有明白说出来的话由现任美国总统克林顿说穿了。克林顿在今年年初提交国会的国情咨文中提出了"新社会契约"的设想。他说，这个契约的基础是这样一个信条："机遇与责任并存，我们不能顾此失彼，如果不能二者兼得，我们的社会就会分崩离析。"美国前总统国家安全事务助理布热津斯基指出："一个社会没有共同遵守的绝对确定的原则。相反却助长个人的自我满足，那么这个社会就有解体的危险。"他指的这个社会也就是美国社会。著名美国历史学家施莱辛格明确指出美国社会已在走向"巴尔干化"。这种趋势其实不仅限于美国社会，而是遍及于西方社会。近年以来，关于极端个人主义使西方社会走向分裂的认识已经越来越普遍，言论多到无法列举。即使在国民以尽责任与守纪律著称的德国也是一样。基民盟－基社盟议会党团主席沃尔夫冈·朔伊布勒在《面对未来》一书中说："今天广泛存在的个人主义、以自我为中心、谋求自我实现的生活方式，连人们究竟还有没有能力履行当父母所应有的任务和义务都成了问题。"《明镜》周刊说"德国在从一个团结的社会走向一个个人主义者的社会……团结友爱的精神在衰落，人们在毫无顾忌地满足自己的欲望，几乎不惜任何代价：'满足你的愿望，不管谁会因此遭殃！'……诚然，过去的人也总是自私的，但是现在只顾自己的现象居然已从一种缺点发展成为一种价值

标准。"

天下没有不变的东西。个人主义已经从推动西方社会进步的一种价值标准发展到了败坏西方社会的一种新的价值标准。

正因为如此，号称世界销路最广的杂志《读者文摘》在1995年1月号发表文章说："以我们社会丰饶的财富和充分的个人自由，难道我们不该为骇人听闻的罪行、道德沦丧和公共行为准则江河日下感到羞愧吗？前人在争取自由的大业中流血牺牲，受苦受难，难道为的就是这个吗？……自由社会如要长存，就需要一次智力和文化的复苏。如同人类需要空气一样，自由需要道德。自由社会理应崇尚道德，否则根本无自由可言。"

大概也是有鉴于此，亚洲的一些政治家提出"亚洲价值"来，为的就是要防止他们过去也曾接受过的"西方价值"在他们自己的国家的恶性发展。

但是，每个国家的人民是不同的，文化传统是不同的，现实情况也是不同的，因而提出的救治办法也是不同的。1994年3—4月号的美国《外交》季刊刊登了公认为是"亚洲价值最雄辩的发言人"、甚至被西方人称为"新儒家之父"的李光耀与该刊编辑扎卡里亚的长篇谈话记录《文化是决定命运的》。且看李光耀是怎么说的。

首先，李光耀同中国的有些学者不同，他不认为有包括全亚洲以至整个东方的单一模式，他严守东亚，即汉字文化区的概念，这个东亚甚至不包括东南亚在内，因为"东南亚文化已混杂了印度文化"。虽然他的对话者不相信文化的决定作用，但是李光耀坚持"文化是人生最深刻的、最有决定性的方面"。

李光耀"坦率地说，如果我们不曾以西方的优点作为自己的指导，我们就不可能摆脱落后，我们的经济和其他各方面迄

今仍会处于落后状态，但是我们不想要西方的一切"。李光耀认为二十五年前的美国还是不错的，但是美国社会的基础现在已经腐蚀，个人责任感已经下降了。第二次世界大战后的自由主义传统已经发展到认为只要让人自由发展就能达到完善。他说"这种看法并不符合实际，我就怀疑这一点。人性的某些基本方面是不会改变的，人性中有恶的东西，你必须防止它。西方人相信只要有一个好的政府制度，一切问题都可以解决，东方人是不相信的。东方人相信个人离不开家庭，家庭属于家族，家族又延伸到朋友与社会。政府并不想给一个人以家庭所能给他的东西。在西方，特别是在二次大战后，政府被认为可以对个人完成过去由家庭完成的义务。这种情况鼓励了单亲家庭的出现，因为政府被认为可以代替父亲，这是我这个东亚人所厌恶的。家庭是久经考验的规范，是建成社会的砖瓦。"

"中国的传统观念是修身齐家治国平天下，修身齐家是基础，我们全民都对此深信不疑。"他还说："我儿子给我孙女起的名字就叫修齐。"

李光耀提出救治美国的弊病的目标"首先是要重建秩序，要把威胁社会秩序的枪支、毒品、暴力统统取缔。教育要严格，以此训练出整整一代聪明能干的人，首先要从最基本的价值标准开始"。"我们感到幸运的是，我们有这样一个文化背景：人民相信做人要节俭、勤劳、孝敬父母、忠于家族、尤其是要尊重学问。"李光耀认为新加坡另外一个幸运之处是在工业化的过程中有西方和日本做榜样。他说不久以后新加坡就将达到日本所已达到的水平，以后将出现新的局面，目前还不知道该怎么办。

李光耀不否认没有东亚文化传统的国家在采用了市场经济制度以后，经济也会发展，可是会慢得多，他直言不讳地说：

“西方经济学家认为全世界的人都是一样的，其实不然，不同的人群，在分离几千年以后发展出了不同的民族性。因此，北美印第安人虽然与东亚人出于同种，但是他们的文化价值观已经不同了。美国人不承认这一点，搞了许多社会政策，结果收效甚微，就是因为不肯正视现实。不过，那样我在政治上就不正确了。”①

李光耀承认，在现代化的过程中，政府制度会改变，新加坡就在改变，但是他“在理智上并不信服一人一票的民主选举制度就是最好的制度，新加坡这样做仅仅是因为这是英国殖民者留下来的”。他个人相信，“让一个四十岁以上的已成家立业的人有权投两票的制度也许会更好，因为他投票时会更郑重。投票时还会考虑到他的孩子。而六十五岁以上的老人和四十岁以下的青年可能还是只投一票为好，虽然这种做法很难安排。这些都要慢慢地着手去改。”

这一段话大概是李光耀最为惊世骇俗的言论，因而受到了金大中的强烈反对。

对李光耀的言论的引证到这里也可以结束了。这篇长达二十页的访谈录有许多是对国际政治经济关系的展望，但是其中心是文化，而我们在这里应当重视，应当研究的也只能是文化。

与标榜“亚洲价值”如新加坡那样的国家相映成趣的是，像韩国这样的亚洲国家却鼓吹改进西方价值，发展“全球价值”。

---

① 近年以来在美国，凡是强调种族区别、性别区别而表现出歧视倾向的言论，都被认为是违反“政治上的正确性”（political correctness，简称 PC）。发表违反 PC 的言论的人，被认为是犯禁的，要受到社会的谴责，甚至要受到解雇这样的惩罚。这也是目前美国社会上的一条价值标准

美国《外交》季刊在1994年初发表了李光耀的宏论后，又在年末的一期上发表了韩国著名政治家、在野党领袖金大中的文章《文化是决定命运的吗?》，题目就与李光耀针锋相对。他明确批评李光耀认为西方式的民主政治不适用于东亚的见解。他指斥怀疑西方民主的都是主张威权主义的亚洲领导人，而以李光耀尤为直言无隐。金大中认为东西文化虽有差异，但是光凭文化并不能决定一个社会的命运，而文化也不是一成不变的。事实上，自从开始工业化以来，以家庭为本位的亚洲社会已经大大地转向了以个人为中心的社会。他说，李的思想不但在亚洲人当中，而且在西方人当中也有相当大的影响，这是因为西方社会道德崩溃的缘故。而道德崩溃不是由于西方文化固有的弱点，而是工业化的结果，这种现象在亚洲的新兴工业国中也正在出现。新加坡取得的政绩是由于政府对人民管教极严，正好与李光耀所说的政府越是少管家庭事务，国家就治理得越好的说法相反。但是，救治工业化社会的积弊的办法，不是靠警察国家的严刑峻法，而要靠加强道德教育，高扬精神价值。

金大中在表示怀疑新加坡是否存在民主以后，明确认定亚洲文化中本来就有趋向民主的传统，亚洲在民主化方面已取得很大的进步，而且已具备发展民主并且使之超过西方水平的条件。孟子所说的“民为贵，社稷次之，君为轻”，中国哲学所说的“天视自我民视，天听自我民听”，就是“民本政治”，亚洲的民主哲学思想并不亚于西方。就政治制度而言，当西方还由封建诸侯统治的时候，中国和韩国已经实行郡县制了。中国和韩国用科举制度取士任官，因而保证了机会均等与社会流动性，比当时欧洲的采邑制度不知要高明多少……总而言之，实行民主所必需的观念在欧洲和亚洲同样存在，只是欧洲实行选

举制度更早而已。选举制度是欧洲的伟大发明，但并不意味着它不适用于亚洲。而西方的市场经济的发展迟早会把民主引入其他国家，信息的交流将加速这一进程。

金大中主张，随着亚洲人越来越接受民主的观念，他们有责任向老资格的民主国家学习，学习民主是怎样由少数人而扩及到多数人的，他嘲讽李光耀不相信一人一票的选举制度是违背了“民主的根本”。他说，“今天我们必须重新振兴民主，使之能在各国内部而且在各国，包括欠发达国家之间，促进自由、繁荣和公正，促进全球性的民主。”

金大中认为，与其把西方文化作为经济剧变所引起的道德失范的替罪羊，不如从亚洲的传统中寻找可以使民主发展得更好的力量。在亚洲，尊重传统文化可以鼓励人民更加自立。“全球民主”必须承认人与人之间的关系和人与自然的关系，现在和将来的关系。“所以说我们的民主是全球性的，是因为要以仁爱遍施于天地万物”。

有意思的是，金大中和他的论敌李光耀一样提到儒家的“修身齐家治国平天下”的哲学，而且一样地强调要达到“平天下”的终极目标，国家和社会的领导人必须首先提高自己的道德水平——修身齐家。金大中说，“在过去几百年中，全世界为希腊与犹太—基督教观念与传统所支配，现在已经是世界转向中国、印度和亚洲其他地方寻求智慧以进行另一场思想革命的时候了。”

这里，金大中似乎也可以说是一个“亚洲价值”的鼓吹者，联系到1993年底他在韩国《中央月刊》发表的《亚太时代即将到来》的文章所说的话：“社会的人性化将成为最大的课题。保守的道德规范将有可能重新恢复其地位。大众文化将向高级文化过渡，宗教的影响将扩大……”金大中在文化与价

值观的层次上与李光耀的见解、距离也许远不如两人在政治制度上的分歧大。金大中在他的文章的结尾就是这样说的："文化并不必然就决定我们的命运。我们命定要得到的是民主。"

把全球价值的概念发展到几乎无所不包的程度的是韩国当今总统金泳三。1994 年 11 月，他趁访问澳大利亚的机会发表了后来称为《悉尼宣言》的《全球化的设想》的宏伟计划。

金泳三明确地说全球化不同于他原先倡导的国际化，后者是十九世纪、二十世纪的概念，前者是二十一世纪的概念。为迎接二十一世纪，他要把全球化推广到"政治、经济、外交、社会、教育、文化、体育与一切其他领域"。为此他特地成立了一个全球化政策委员会来推进这一宏大的工程。金泳三今年 1 月 25 日在这个委员会上讲话，给他心目中的全球化工程规定了六大方面（政治、经济……等)、五大目标。金泳三并没有用"全球价值"这个词，但是他的五大目标的第一条就说："全球化就是要在一切方面（包括思维与行为方式）都达到全球都接受的最高水准"，"要造就二十一世纪的全球性公民"，其中无疑体现了"全球价值"的概念（其他的四大目标是合理化、国家统一化、文化民族化、促进全人类的团结)。金泳三没有对"西方价值"提出什么批评，也没有对"韩国价值"作任何鼓吹。他只是说他的全球化设想正是为救治"韩国病"而提出的。他的全球化与民族性相关的地方在于"全球化必须以韩国为基点。对全球化的正确理解就是我们应当以我们独特的文化与传统的价值走向世界"。他的全球化政策的目的正是要"建立一个统一的国家而在未来的世界事务中起关键的作用"。

看来韩国所揭櫫的全球价值的旨趣确实是与另外一些东亚国家所标榜的亚洲价值不大一样。例如，它并不强调"亚洲可以说'不'"；它在强调国际相互依存与相互作用日益加强而使

世界缩小为一个地球村的同时，也强调推进分散化与本土化，“以使个人、企业和社区能起更大的作用，以更大的主动性和责任心来回应加速变化的世界提出的挑战，促进现在已能寻求更加多样化的价值标准的个人的参与感”。又如，在改革通讯传播事业方面，它也并不谴责西方的新闻垄断，而只要求它们能适应全球化的进程，如此等等。

不过，我们并不能从这种差异中看出两者就一定是对立的，至少韩国“文化、思维和行为方式全球化”的同时也强调“文化民族化”。本来，凡属人类面临的一切问题并不是不能最后化约为文化、哲学直到价值观这个单一问题上，因为一个社会采取什么样的政治、经济、文化制度与政策最后都要取决于组成这个社会的成员的选择，面这正是人的价值观。反过来，组成一个社会的人的价值观最终也必然表现为这个社会的制度与行为方式。

所以上面所说的两者的异同，只有在各方面的实践中，在长期展现中，才能作出真正的比较与判断。

亚洲价值，还是西方价值，还是全球价值？这样的争论或者讨论对人类前途蕴含着非常重大的意义。

不是没有人从消极的方面看待这个问题。比如说，有人就认为这种价值观的争论实际上代表着力量的较量，其后果可能导致亨廷顿教授两年前所作的阴暗的预言“文明的冲突”成为事实。

但是我们宁可从积极的方面看待这种讨论，它代表着全世界的现代化已经走到了一个阶段性的转折，需要清除几百年来以西方价值观（或者说个人主义的价值观）为主导的工业文明的积弊，开创出一个新局面，使人类能过上比较合理、和谐、安全、健康的生活。

实际上，没有一个民族、一种文化的价值观是可以一成不变的，它在现实生活中比在圣贤的书上变得要快得多，而在经济高度发达的今天又比经济相对停滞的过去变得要快得多。

首先以西方文化而论，把人从封建社会解放出来的个人主义发展到今天的极端个人主义就是一个历史过程。西方经济学的鼻祖亚当·斯密曾经说过："保证我们的营养的不是面包师的仁爱，而是他个人对利润的追求。"在很长一段时间里，经济学家们都认为，在正常运转的市场经济下，集体利益同个人利益是不相矛盾的。但是现在，用理查德·埃里克斯的话说，"我们已经进入一个病态的、只注重自己的时代……西方现代文化正在危害我们的精神健康，这使我们有充分的理由来建立一整套新的价值观和信仰体系。"(《未来学家》1993年11—12月)

就亚洲来说，近几十年来在经济发展、社会安定、个人的纪律性和责任心等方面的记录都高居榜首的是新加坡也以之为楷模的日本。但是日本人的价值观也在变化，他们开始不那么勤劳、节约、团结了，因此出现了所谓"日本病"，其中同样包括了道德下降、家庭萎缩……这些被认为是西方的疾患。日本《中央公论》今年二月号发表的若宫启文的文章说：虽然日本近来萌发了"亚洲意识"，但是"在许多价值标准都已欧美化的情况下，日本是不是真正的亚洲的一员，对此未必达成了共识"。

在实质上是标榜东亚文化的亚洲价值以外，伊斯兰原教旨主义无疑是对现代西方价值最大的挑战。但是不但在原教旨主义在七十年代兴起以前伊斯兰已经有过几次"世俗化"的运动，就是在原教旨主义鼎盛的今天，也已发生了要求把伊斯兰教义中最原始的原则同在世界上已有普遍性的民主、科学与人文主义相结合而革新伊斯兰教的主张。虽然这样的声音还十分

微弱，却是重要的苗头。

在俄罗斯，奉行了七十年的一套价值体系随着苏联的瓦解而崩溃了，因而又恢复了斯拉夫本位文化派与西化派的争论。当然内容已不可能与上个世纪完全一样。

总而言之，世界的绝大部分都在追求原来由西欧北美带头的现代化，而在现代化实现以后或者近于实现之际，却发现了现代化的社会并不那么可爱。人们对现代化产生了疑问，甚至对“进步”的概念本身也产生了疑问，难道仅仅是物质生活的提高，就是进步的标志吗？人的精神的堕落难道不是已经妨碍了物质生活的继续提高而且已经窒息了人的生活空间吗？

1770 年，英国工业革命初起时，奥立佛·戈尔斯密斯就说过“财富积累了，人却堕落了”。现在的事实不过是应验了他的预见，也不过是应了中国的一句老话“忧患可以兴邦，逸豫可以亡身”而已。

因此，不论是亚洲价值也好，全球价值也好，在二十世纪末提出来，似乎都是反映了人类一方面还要向前走下去，一方面又要求纠正（有的是要防止）已经暴露得如此明显的现代化的弊害。

正因为如此，不但在亚洲出现了亚洲价值与全球价值的争论，而且在西方文明内部，也出现了反省的思潮。前面已经提到美国前总统布什主张要向亚洲学习的话，而在学术界，美国学者大卫·希区柯克也发表了要向亚洲学习的议论。最引人注目的是五年前以写《历史的终结》而名噪一时的美国人福山，他当时由于苏联东欧的转轨而预言西方民主将一统天下而万世常新。现在却又在今年一月号的《民主》月刊上发表文章，主张学习儒家文化以救西方文化之弊。英国首相梅杰去年 9 月呼吁司法部门严厉打击犯罪行为，以摧毁英国的“痞子文化”。

作为反对党的工党新领袖布莱尔把集体观念置于新党纲的重要地位。他把工党的“新社会主义”明确称做“道德社会主义”。在法国，议会的多数派提出了一个又一个保护婚姻、家庭和传统的法案。在美国，《新闻周刊》认为“进行一场道德上的十字军东征早就成为美国无法摆脱的一种想法”。非常有趣的是，新加坡去年因为一个美国小痞子在路边的汽车上乱涂乱画依法处以笞刑，当时引起美国国内一片抗议声，认为这是不合人权原则的刑罚，克林顿也不惜利用其美国总统的身份出来说情。而最近，美国密西西比州议会却通过法律恢复了这种古老的被当代人认为“不人道的”笞刑。

所以，我们今天在看到价值观上的争论的时候，更要看到这实际上是一种互动——各民族在走向继续现代化的过程中，价值标准愈来愈要求趋同的互动。

全球化把人的眼界扩大了，使他超出了自己的国家和自己的邻国，但是全球化也使人的眼光达到了一个边界。如果说早在哥伦布时代人们已经看清了地球的四至的话，那么在我们的时代就看到了人类的一切活动——社会、文化的发展是有边界的，在可以想像的将来，我们越不出这个小小的地球去。人类的命运是休戚相关、苦乐与共的。

令人欣慰的是已经有人在着手研究，企图制定一个《走向全球普世伦理宣言》了（《东方》杂志 1995 年第二、第三期）。

还不能过高估计它的近期价值。这个工程太伟大、太复杂、也太繁难了。事实上对于积重难返，而且还在江河日下的价值混乱与道德滑坡，这只是一种极其微弱的反弹，但是它毕竟是开了一个头，指出了人类若不想毁灭自己，这是惟一的出路。

人类在几百万年的进化过程中，像李光耀所指出的，分化

已经十分深刻，要找到大家都能接受的共同点真是谈何容易。上面说的那个宣言现在所找到的共同点还只有各个宗教都有表述的所谓“黄金律令”，最著名的表述就是孔子所说的“己所不欲，勿施于人”和耶稣所说的“你们愿意别人怎样待你们，你们也要怎样待他们”。这自然是有普遍与永恒意义的价值标准，但是对于如此复杂的现代社会生活来说，没有进一步的解释与规定，却确实是大大不够的，而繁琐的演绎又可以造成分歧甚至冲突。可以设想，未来的全球价值标准，既不能没有宗教教义与法律条文的刚性，又不能没有很大的弹性，它的普遍性应当能包容各个民族与个人的多元性。这里又不能不想起咱们中国人古老的价值标准，就是周易所说的“大德敦化，小德川流。道并行而不悖，万物并育而不相害”和孔子所说的“和而不同”。

我们毕竟已经走到了一个应当酝酿产生有实际效力的全球价值标准的前夕。这是一个呼唤思想家、政治家、宗教家与教育家的时代。

1995 年 8 月

当代中国的文化问题

——致袁伟时的信

李慎之

伟时教授：

收到《现代与传统》第4辑，捧诵两篇大文，对于《西化·现代化·政治家·知识分子》尤为钦佩。

现代化不是西方化。这是已成为第三世界的咒语，甚至也是一部分西方自由派知识分子的咒语。你却仗义执言，力辩其偏颇，非具有绝大胆识者，谁能作此语。这是我要向你表示钦佩的原因。

我最近把在海口会议上的发言整理了一下，写成《全球化与中国文化》一

文，即将在八月份的《中国传统文化与现代化》和《东方》杂志上发表，呈上请指教。

我在文中把陈序经和胡适提出过的“全盘西化”的口号改为“全球化”，自信其原则背于尊意，提法或更妥善，不知是否有当。

你说“全盘西化”从未在中国实行过，我同意。但是也想指出，从1949年到1979年，中国实际上作过“全盘西化”的绝大努力。即使全盘西化不可能的，它也做到了人力所能做到的极限。文化大革命中强调两个“决裂”，更是任何国家、任何民族都没有做到过也许是今后也做不到的。因此我的朋友美国教授唐德刚说，中国虽然没有做到“全盘西化”，却做到了“半盘西化”。说起来近于开玩笑，细想倒也合乎事实。最大的证明，就是：中国当代青年，包括口口声声在叫“弘扬传统文化”的，已不知传统文化为何物了。

我还针对“中学为体，西学为用”与“西学为体，中学为用”而提出：“以全球化为体，以中国特色为用”。我赞成你说的“古往今来文化从来是多元的”话。以上下五千年的眼光看，民族是分立的，语言是不同的，文化怎么可能是一样的呢？但是从今而后的文化却确实有一种相互影响而逐渐融和的趋势。我把自有人类起到哥伦布发现新大陆为止的历史看成是一体多元化的历史；而把以后的历史看成是多元一体化的历史。我对目前世界上流行的多元文化主义看成是一种民族主义情绪化的表现，虽然它的出现是不可避免，然而历史的进程却肯定是向一体化前进的。

中国目前在文化上的问题有二：1. 可以说是完全丧失了固有的传统，因而有使民族成为一盘散沙、社会秩序越来越混乱的危险。2. 参加文化多元主义以至东方主义的大合唱，对

全人类的（也就是全球的）主流文化（市场经济、民主、法制）故意唱反调，因而有阻碍中国现代化的危险。你在文章中讲了许多过去的事，我却怕这些过去的事会在现在和将来重演。

专此顺颂

研祺

李慎之

1994.8.16

［附］袁伟时先生文：

西化·现代化·政治家·知识分子

——甲午战争百年祭

倏忽百年。中国知识分子乃至中华民族的觉醒是以甲午战争（1894年）为开端的。在此以前，只见先驱者孤独地呼号和探索；此后，救亡和启蒙已成了无法遏制的社会思潮。百年来，志士仁人的心一直萦绕着富强、民主而跳动。以此为轴心，有关的议论与争执车载斗量。时至今日，人们已不难看到中国现代化事业成功的曙光。躬逢其盛，对某些热点亦拟略献

刍荛。

甲午战败的主要教训

一个广土众民的大国被中国人一向目之为“蕞尔小国”的东邻打败，原因何在？清帝国朝野上下从各自的立场提出种种答案。除了顽固派以不变应万变，仍要严夷夏之辨，坚持用“整顿纪纲”等古方正药救危扶倾外，越来越多的人认识到关键在于没有认真学习西方，切实变法。梁启超说：“中国见败之道有二：如焉不知敌之强而败；继焉不知敌之所以强而败。”没有像日本人那样，“尽取西人之所学而学之”。[1]因此，学西方抓不到根本，变法而不知本原。失败成了无可避免的历史命运。当时有一得到朝廷肯定下发全国主要官员阅读讨论的著名奏章——顺天府尹胡燏棻：《条陈变法自强事宜》也尖锐地断言：“今日即孔孟复生，舍富强外亦无治国之道，而舍仿行西法一途，更无致富强之术。”[2]还有好些大臣的奏折，也提出了类似的看法。是否真正“仿行西法”是国家盛衰的关键，这并非康梁的孤立主张。

关于甲午战争、洋务运动的失败以及100多年来中国现代化事业的坎坷，其原因不止一端，海内外的论著已汗牛充栋。在笔者看来，众多高见中上述梁启超和胡燏棻的意见仍不失为最引人深思的观点之一。甲午战争简单说来是认真学习西方的日本与不肯真正向西方学习的清帝国之战。要不要和怎样学习西方，确实是决定19世纪下半叶中国面貌的最重要因素之一。

---

① 梁启超：《变法通议·论译书》，《饮冰室合集》文集之一，中华书局1936年，64页

② 沈桐生辑：《光绪政要》卷二十一，15页

所谓西化，实质是按照西方列强的基本经验改造中国，实现由中世纪向现代社会的转型。从本世纪二三十年代起，“西化”这一词语逐渐为“现代化”所取代。后者内涵更加丰富，表达更贴切，体现着人们认识的深化和提高。不过，实质未变；甲午战争失败的教训，仍给后人深刻的启示。直到今日，能否充分了解世界各国特别是西方的成败得失，择善而从，依然是中国现代化事业成败的关键。

也许是杞人忧天，近年有些流行论调却似乎淡忘了付出了巨大代价的历史教训，有的本来是正确或近乎正确的论点被推至极端，可能导致令人忧虑的后果。

例如，“现代化不是西方化”在书报中是颇为流行的一句话。从字义上去解读，这当做是正确的。但细绎其含义，却不无可疑之处。任何国家和民族总有自己独特的文化。把一个国家变得和别的国家一样，这在客观上既不可能，在主观上也令人无法接受。一切国家和民族都要告别中世纪或中世纪以前的社会形态，实现现代化；但他们不可能变得同西方或西方某一国家一模一样。从这个意义说，现代化确实不是西方化。按照被广泛接受的共识，现代化有一系列共同特征：1. 生产活动已经成了以市场和不断更新的科学技术为基础的社会化的生产；2. 生活已经城市化，城镇人口占总人口 50% 以上，非农业劳动力占总劳动力 70% 以上；3. 中产阶层成了社会的中坚，有比较完善的社会福利制度，消除了社会动荡的经济根源；4. 实现了民主和法治，消除了社会动乱的政治根源；5. 人的素质现代化，教育普及，以理性、科学与人权取代蒙昧、迷信与盲从；6. 信息畅通，国际联系紧密，封闭社会转变为开放社会。不论东方还是西方，凡真正现代化的国家和地区，上述特征必不可少；而这些恰恰是西方国家经验事实的总结。如果以

“现代化不是西方化”为由，阻挡这些势所必至的过程，社会发展就要误入歧途。

在思想文化领域，一个重大论题的出现往往与当时的社会环境有紧密联系。在当代中国为什么要反复强调“现代化不是西方化”？是所谓“全盘西化”破坏了中国文化，必须敲响警钟以防弊纠偏？还是论者对现代化的内涵和中国的实际缺乏深切的理解而出现思想混乱？

在进一步考察有关情况以前，有必要提醒注意思想文化领域的另一动态：由于认为中国现代化事业一再受挫是由于西方观念没有同中国传统文化相结合；中国传统文化有保持社会稳定、树立民族自信的巨大作用，弘扬中国传统文化已经成为当前最突出的热点；重印的古籍以及研究和普及中华传统文化的书报已经远远超过乾隆盛世，真正达到了史无前例的规模。与此同时，介绍西方学术文化的出版物却在寒风凛冽中挣扎。一个12亿人的大国，每年出版八九万种图书，今年预计翻译出版的外国文艺作品不足100种，科技译著只占科技图书的5%左右，[①]人文学科和社会科学类图书同样凄凉。目前，世界大约每年出版图书70万种，期刊15万种。我国不但翻译出版的图书少，购置外国图书报刊的数量也极少，由于经费不足，不少图书馆连订阅多年的国外重要期刊，也不得不忍痛割爱。在信息急速膨胀的时代，我们却被迫进入信息不畅的窘境。在如此强烈的反差面前，人们应该好好想一想，在科学、技术和文化远远落后于世界先进水平的我国，这真正有利于我国的现代化事业吗？

为了避免误会，有必要明确地指出：笔者不赞成极力鼓吹

① 《光明日报》1994年5月9日第2版

"现代化不是西方化"，在思想文化领域把提倡传统文化作为最急迫的任务，并不等于倡导"现代化就是西方化"，更不是肯定"全盘西化"，乃至反对弘扬中华优秀传统文化。为了恰当地理解这些问题，有必要进一步考察一下有关情况。

政治家的畸形实践

在讨论西化、现代化或其他关系现代化的思想文化问题的时候，时贤的论断实际预设了一个前提：中国现代化事业一再受挫，从思想文化领域看，是知识分子制造思想混乱，误导民众。其实，这是不了解中国社会的特点，过高估计了知识分子的作用。这是早就应该平反的冤假错案。

中国社会的一大特点是政教合一。从先秦的"学在官府"、"以吏为师"开始，大部分时间教化大权都执掌在君主和官府手中。士阶层的荣辱乃至生杀予夺也由他们决定。在近代中国，这种局面亦未完全改变。要考察思想、理论对实际生活的影响，首先应该分析统治者的思想倾向。特别是像西方化与现代化这一类重大的实践问题，更应从他们身上去寻找答案。

从19世纪60年代至本世纪初清帝国覆灭前不久，国家一切大事的最后决定权都在慈禧手中。在她统治下，多次丧失了实现现代化的机遇。这是不是由于她及其臣仆"西化"过火，或维护传统文化不力带来的恶果？时至今日，看来没有必要多费唇舌了。

民国建立后，影响最大的政治人物，先是袁世凯及其北洋旧将；1927年起是蒋介石。进入人民共和国时期，毛泽东与邓小平则是前后两个时代的代表。这些深刻影响了20世纪中国面貌的政治家，都冀图在自己领导下实现国家富强。从思想

文化的角度去考察，他们的成败得失与“西方化”有什么关系呢？

袁世凯是推进清末新政的显赫人物。他曾领衔建议废除科举；在建立新式学堂、发展实业和收回利权等方面也有值得称道甚至领先全国的记录。当了民国的大总统后，他也非一无是处。在他统治时期，继承和发展清末新政的成果，建立了一套适合现代工商业运作所需的法律框架，对保障民国初年民族资本主义经济的蓬勃发展起了良好的作用。袁世凯所以身败名裂，显然不是由于他在军事、经济乃至教育制度上向西方学习；癌变来自一心一意做皇帝，而这正是传统的中世纪意识形态结下的毒瘤。

从 1927 年到 1949 年溃败和逃离大陆，国民党统治中国 22 年。对其劣绩，大陆民众耳熟能详，海内外史家亦有不少共识。但它坚持抗战，收回租界，废止帝国主义在中国的特权，统一币制、废除厘金……如此等等均是应予肯定的业绩。誉之者甚至把 1927—1937 年经济发展称为“黄金十年”。十年间全国工业产值增长了 83.2%。[①]经济的“每年平均增长率达到 8%—9%”。[②]如果考虑到 1929 年开始的世界经济大危机和长期萧条，有此成绩，亦属不俗。它在大陆统治的覆灭，决定性的原因也是政治，这个时期的国民党政权，是以蒋介石独裁专制统治为基本架构的。国民党内不能在民主制度的基础上整合，为一己私利，尔虞我诈，乃至不惜兵戎相见。实行的是“一个党，一个主义，一个领袖的法西斯独裁政治”。[③]民众没

① 陆仰渊、方庆秋主编：《民国社会经济史》，中国经济出版社 1991 年，348 页

② 白吉尔：《中国资产阶级的黄金时代（1911—1937 年）》，上海人民出版社 1994 年，329 页

③ 《毛泽东选集》第 2 卷，人民出版社 1953 年，924 页

有基本的政治权利，丧失了监督和制约政府及大小官员的能力。于是，贿赂公行，十官九贪，特务横行，终于导致政治、经济、军事的全面破产。

从北洋军阀到国民党都辜负了时代给予的机遇，没有完成中国现代化的历史任务。撇开其他因素不谈，只从思想文化领域去审视，我们可以看到什么呢?

最主要的一点是畸形的思想文化孕育了畸形的政治人物。大人物可以改变历史面貌，影响历史进程，但他首先是环境的产物。从一定意义说，他们都是历史的符号。袁世凯在官僚地主家庭中成长，受的完全是中国的传统教育。因科举考试落榜，投奔世交帐下充当幕僚。他的见识和才能完全由官场和军队中历练得来。由于西方的富强和中国的贫弱对比十分鲜明，他接受洋务思潮的影响，可以在军事、经济、教育等领域学习西方；但其人生观、伦理观念和政治信念仍然是中国传统中世纪式的，对西方现代化所知甚少。不幸，清末民初掌握实权的军政要员不少都是这一类型的人物。这是当时社会状况派生的现象。现代化事业的成功，必须有相应的现代思想文化（包括教育制度）为支柱。而时至1905年腐朽不堪的科举制度方告废止，6年后亚洲第一个民主共和国诞生，大部分官绅仍然满脑子四书五经。京师大学堂（北京大学）是全国最高学府。1917年蔡元培出任校长改革校务以前，学生们的心目中它不过是终南捷径。民国元年，严复出任京师大学堂总监督（校长），此老想到的竟是："欲将大学经、文两科合并为一，以为完全讲治旧学之区，用以保持吾国四五千载圣圣相传之纲纪彝伦道德文章于不坠!"[①]袁世凯之流则继承政教合一的传统，大

① 严复：《与熊纯如书》（三），《严复集》第三册，中华书局1986年，605页

放厥词："近自国体变更，无识之徒误解平等自由……纲常沦弃，人欲横流……使数千年崇拜孔子之心理缺而弗修，其何以固道德之藩篱而维持不敝？"[①]显然，袁世凯一类新旧参半无力完成现代化重任的政治人物支配历史舞台，无非是已经过时的思想文化积垢过于深厚的表现。现代化事业的危险不是来自"西方化"。

值得注意的是，经过新文化运动，情况没有根本性的改变。看看国民党主要领袖的文化背景和他们控制下的主流文化状况，情况就一清二楚了。以蒋介石为例，他是五种文化的混合物：首先是中国传统文化。6 岁起至 16 岁期间，他所受教育的基本内容是传统的童蒙课本和各种典籍。而在他把党、政、军最高领导权牢牢掌握在自己手中后，王阳明的心学成了他经常搬弄的工具，传统道德规范也是他教化全国的重要内容。二是民族主义。这是他参加同盟会的主要动力，也是他坚持抗战的主要思想基础。三是日本武士道精神。在其青年时代，他求学时间最长（1907 年春至 1909 年 11 月）并读至卒业的惟一学校就是东京的振武学堂（士官生预备学堂）。毕业后又至日军炮兵部队当了一年多二等兵，深受武士道精神熏陶，对其后来治军、治国均影响其深。四是奥地利学者斯盘的全体主义。蒋氏设计的理想社会模式是全国军事化、组织化，层层垂直控制"切戒个人自由"的社会。这除了继承他认为"必须师法的"管仲、商鞅的思想外，也来自当时流行的法西斯理论基础之一的全体主义，他认为两者是"殊途同归"的。[②]五是俄国布尔什维克思想特别是其建党、建军的理论和方法。1923 年他曾率孙逸仙代表团赴俄罗斯参观学习，加上

① 《政府公报·命令》，1914 年 9 月 26 日
② 张其钧编：《先总统蒋公全集》，台北，189 页

俄国顾问的帮助，在他控制的党、政、军的基本架构中打上苏俄烙印。不过，取来的本是渗透了沙俄专制毒液的歪经，再经过中国传统专制主义炮制，形成的是与现代化格格不入的怪胎。以上情况表明，蒋介石的思想主流来自中国传统，即使那些外来成分也是以他所接受的那部分传统文化为基础，经过选择、过滤、改造而与传统融为一体的。

蒋介石认为必须以他的思想（包括经过他诠释的孙中山思想）来统一全党、全军和全国人民的思想。早在办黄埔军校的时候，他就公开声明："各位如果相信本校长是一个真正革命者，那么在校内，在军队，都要服从我的主张，如同我以总理（指孙中山）之思想为思想，以总理之意志为意志。"[1]也就是说服从他就是服从孙文，服从革命，并且要求"绝对信仰"、"绝对服从"！同时，他坚守政教合一，君师合一的传统，要文武官员牢记："凡是归你管辖或是在你驻在地的一般民众，都要当作是你的学生。所谓'作之君，作之亲，作之师'就是这个意思。"[2]中国传统文化最为重视的天地君亲师，全都体现在蒋介石及其属下官员身上。秉着"思想之统一，比什么事情都要紧"[3]的精神，运用政权力量，通过各种训练团、干部学校及学校政治课的灌输；大小官办报刊的鼓吹；推行"党化教育"、"三民主义文化"政策；加上书报审查制度和密如蛛网的政工机关和特工人员的控制；在他们统治的地区内，确实在很长一段时间内不少人为其所惑，认同他们提倡的思想文化。蒋介石及其国民党痛恨新文化"固有的系统为中心"。[4]因此，他

---

① 毛思诚编：《蒋介石年谱初稿》，档案出版社1992年，526页
② 《总裁言论选集》卷五，国民党中央训练委员会编，763页
③ 《先总统蒋公全集》，557页
④ 蒋介石：《中国之命运》正中书局1943年，70页

们所以丧失了实现现代化的时机，尽管原因非常复杂，而有一条却是确定无疑的：这绝不是由于丢弃了中国传统文化，走上了过于西方化的道路。

1949年成立了人民共和国、确定马克思列宁主义为国家的指导思想。毛泽东生前一次又一次发动的“运动”、“革命”的灾难性后果，我们记忆犹新；中国人梦寐以求的现代化理想又一次落空。那么，这个大挫折的思想文化原因是什么？请听听十分了解内情的毛泽东身边工作人员的几段话：毛的两个秘书田家英和李锐在他生前就一致认为：“主席对经济工作不熟悉，缺乏这方面必须具备的知识，在经济理论方面尤其没有钻研过。”① “给毛泽东管理图书报刊，历时近十七年”的逄先知则写下这么一段话：“说毛泽东博览群书，并不是说他广泛涉猎了一切方面的书籍。例如，外国文学作品……他读的很少……至于经济管理方面的书，特别是国外有关社会化大生产管理方面的书读的更少。”②这些确凿的史料表明：毛泽东不懂经济，特别是对西方现代化经济所知甚少。本来，一个政治家不可能全知全能；如果在正常的文化氛围下，国家有健全的政制，实现了决策过程民主化，个人知识结构的缺陷可以被他人之长补足，一般不会造成历史性的大灾难。毛泽东的悲剧在于一再信心十足地对自己不懂的东西作出非同小可的决策。形成这个局面的文化根源是他已听惯了“洞察一切”、“伟大”、“英明”的颂歌。这种害人误国的造神运动是中国传统文化“神道设教”的现代版。而与此相表里的是没有及时吸收现代文明的成果，建立相应的国家“领导制度”。正如邓小平所指出：“这些方面的制度好可以使坏人无法任意横行，制度不好可以使好

① 《毛泽东和他的秘书田家英》，中央文献出版社1989年，144页

② 《毛泽东的读书生活》，三联1986年，10页

人无法充分做好事，甚至会走向反面。……斯大林严重破坏社会主义法制，毛泽东同志就说过，这样的事件在英、法、美这样的西方国家不可能发生。他虽然认识到这一点，但是由于没有在实际上解决领导制度问题以及其他一些原因，仍然导致了'文化大革命'的十年浩劫。这个教训是极其深刻的。"①也就是说，阻滞现代化行程的历史性大错误的原因在于经济上和政治上都没有认真研究和结合实际推行西方的好理论和好制度。而且这不是个别人的偶尔的认识错误，从50年代起的30年间，视西方现代文化如瘟疫已经成了弥漫全国的社会思潮，全国上下长期在封闭状态中自我陶醉。基于这样的历史背景，夸大"西方化"的危险，究竟对中华民族是福，还是祸?!

邓小平的历史功勋之一是纠正毛泽东的长期错误，作出改革、开放的正确决策。成绩巨大，福国利民，有目共睹。时至今日，是"扩大开放"，包括扩大思想文化领域的开放，还是集中精力抵御"西方化"的危险？这是又一关系重大的选择。看看10多年"摸着石头过河"的历程，也许有助于人们作出正确的判断。不应忘记，直到1992年以后，中国的政治家才确认应该建立社会主义市场经济制度，建立现代企业制度，与国际经济接轨。而在此以前，从各级官员到理论权威反市场经济的言论不是比比皆是吗？这正是他们对现代西方文化缺乏足够了解的表现。近年来人们热衷于指摘西方式的现代化破坏了环境，说中国祖传的"天人合一"比他们高明。这些论者疏忽了一个基本事实：中国的环境破坏比西方严重得多，而环境保护问题的提出以及解决途径的探索，西方都是先行者；如果我们以"西方化"恐吓自己，拒绝研究其理论和经验，不愿学习

---

① 《邓小平文选》，(1975—1982年)，人民出版社1983年，293页

他们的有关科学技术，不是堵塞了自己的前进道路吗？目前我国社会生活的各个领域都面临着深化改革的重大课题。深刻、全面了解西方在有关问题上的成就与不足，结合我国实际作出正确抉择，是解决这些问题的必要条件。深化改革离不开扩大开放。在这样的情况下极力强调“西方化”的危险，真令人有南辕北辙之感。

知识分子的思维误区

当前，为什么有些人出现了西方文化恐惧症，而有的则出现对本国传统文化超乎常规的热衷？一个不可忽视的原因是有些知识分子自觉不自觉地走进了某些思维误区：

第一，不了解100多年来中国思想文化发展的全貌，不了解近代中国从未出现过“全盘西化”的现实危险。

从道光皇帝到蒋介石，他们及他们所支配或代表的主流社会，从未有过“全盘西化”的言行。相反，他们所以失败都是没有切实向西方学习。而在思想文化领域，那些非官方的精英们间或有些疑似“全盘西化”的言论，但从19世纪下半叶起他们倡导的主流是中西融合。19世纪就已明确提出对西方文化要“撷其精华，弃其糟粕”。[①]同时，从19、20世纪之交起，中国文化的“创造性转化”过程已经开始，且从未间断。看看梁启超《古议院考》、《十种德性相反相成义》、《新民说》、《德育鉴》等名篇，就会略窥端倪而知此言非虚。陈序经在青年时代提倡过全盘西化论而应者寥寥，这一偏激言论不过是极其微弱的不协和音。一向被目为“全盘西化”论者的胡适，其实是

① 参阅拙作：《19世纪中西哲学和文化交流的几个问题》，《哲学研究》1997年第7期

对中国现代化有重大贡献的人物；断定他为“全盘西化”论者是极大的误解，在其片言只语上纠缠而不顾及全貌是不足为训的论证的方法。[1]

第二，过低估计中国人民对外来事物的接受能力。

有些时贤在中西文化关系上的偏颇，来源于他们认定外来事物特别是思想不植根于本国传统就不会真正被接受。这也是与历史实际不符的。二胡成了国乐；佛学被称为中国传统文化，拗口的南无阿弥陀佛被多少中国人念得琅琅上口；“不自由，毋宁死”成了志士们的信念，数以百计的先驱甘心为来自西方的民主、自由捐躯！……从生活消费品到思想观念，大多数人考虑的只是是否适合自己的需要，能否提高自己的生活质素和改善国家状况，实在没有多大兴趣去考究它们姓中还是姓西。

第三，生怕本国文化消灭的弱小民族心态。

1935年，在国民党授意下，10位教授曾危言耸听：“中国在文化的领域中是消失了；中国政治的形态、社会的组织和思想的内容与形式，已经失去了它的特征。由这没有特征的政治、社会和思想所化育的人民，也渐渐的不能算是中国人。所以我们可以肯定的说：从文化的领域去展望，现代世界里面固然已经没有了中国，中国的领土里面也几乎已经没有了中国人。”[2]按照他们的逻辑，做中国人与吸收外来文化是不能并存的。他们不了解，文化的发展有其自身的规律，自由交流、互相吸收、推陈出新是各国文化健康发展的正常途径。遵循这条

---

① 详见拙作：《胡适与所谓“中国意识的危机”》，《文化与传播》，上海文化出版社1993年

② 王新命等：《中国本位的文化建设宣言》，《胡适与中西文化》，台湾牧童出版社1977年，127—128页

道路，优秀的不会消失，淘汰的并不可惜。如果没有本国特征的就坚决摒除，那不过是抱残守阙，只能贻误民族生机。如果我们在弘扬中国传统文化之际不能摒脱类似的错误思想影响，就会重蹈晚清和深受原教旨主义之苦的某些国家的覆辙。

第四，弘扬本国文化，反对西方化，方能保持社会稳定。

稳定是发展的首要条件。“改革、发展、稳定”，这是每一个有责任感的中国人都应自觉维护的大局。

弘扬民族优秀文化可以增强民族的凝聚力和认同感，这是毫无疑义的。不过，光靠这一条不能确保现代民族的凝聚力，更不能切实保障多民族的现代国家的稳定。世界各国的经验一再证明，保持社会稳定和增强国家凝聚力主要靠三条：一是建立民主政制，建立完备的法治，让公民遵循正常的途径参与社会生活，同时坚决维护正常的社会秩序；二是发展市场经济，在平等、开放的竞争中发扬个体主动性，加速经济发展，解困扶贫，消除不安定因素；三是让各国、各民族的文化多元共存，互相尊重，自由交流，取长补短。不全面考虑这些因素，片面弘扬或反对某一文化，都是与“改革、发展、稳定”的大局背道而驰的。

又届世纪之交。与上一世纪不同，世界经济已融为一体，封闭就是灾难，只有开放才能导致繁荣和发展。古往今来，文化从来是多元的，任何完善的理论和公式都不可能令文化统一。弘扬民族文化的正确道路是以持续发展的经济为基础，以完全开放的心态了解各国文化，互相尊重，自由交流，广纳百家之长，勇于推陈出新。我们已经吃够了封闭的苦头，不要再轻易去反对那方文化。百年沧桑，教训良多，瞻前顾后，切勿健忘。

中国哲学的精神

李慎之

一　中国哲学的定义

什么是中国哲学的精神？要回答这个问题，首先要回答“什么是哲学?”或者“中国人怎么看哲学?”

我们的回答是：第一，中国哲学是寻根究底之学；第二，中国哲学是安身立命之学。

请再稍加申说：首先，中国哲学起源于中国古人对人生、社会、自然、宇宙的思索。他们想穷究世上万事万物的

根源与它们彼此间的关系，用《周易》的话来说，就是“极深而研几”；用司马迁的话来说，就是要“究天人之际，通古今之变”；用禅宗的话来说，就是“一点真疑不间断，打破砂锅纹（问）到底”。总之，要对广大至天道，深微到自心，一切的一切，都要问个究竟，以至于问到无可再问。这种最后的问题及其最后的答案，以及这种寻根究底的探索本身，就是哲学。这一点，是中国哲学与外国哲学差别不大的，至少西方哲学的主流也把自己所学看成是追求“终极原理”的努力。这可以说是出发点之“同”。

但是，中国哲学在其追求的过程中没有如希腊哲学那样发展出一套严密的知识论来，为以后各门科学的发展奠定基础，或者说打开道路，而是发展出一套伦理的、道德的、政治的观念来，其最大的成就在于通过哲学的传习与运思找到个人自己在宇宙中的正确位置，得以从容处理环境与命运所给予的各种遭遇和挑战，不论穷通祸福都能作出正确的反应而保持心理上的安静和平。“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。”（《孟子·尽心上》）这话看起来似乎是孟子的一家之言，实际上，它贯穿于两千多年来儒释之中。中国哲学的目的最后在于精神人格、道德人格的自我树立与自我完成，走的是一条《周易》上所说的“穷理尽性以至于命”的道路。这可以说是中国哲学与外国哲学归结点之“异”。

此之所谓“异”也就是中国哲学的特点。

“安身”一词最早见于《易·系辞下》。原文说“利用安身，以崇德也”。又说“子曰：‘君子安其身而后动，易其心而后语，安其交而后求！’”“立命”一词最早见于《孟子》，原文说“夭寿不二，修身以俟之，所以立命也”。后人将“安身”与“立命”合为一个成语，为各家各派哲人所普遍应用。综各家

之大意，所谓“安身立命”，就是上面说过的要由思想上的寻根究底，求得做人处事的正道，达到心理上的安定和乐，不论顺逆是否都能完成天所赋予的使命。中国人对哲学的定义，实际上也正好就是中国哲学的精神所在。

二　中国哲学的宇宙观

同任何哲学一样，中国哲学当然要表示对宇宙的看法，但是“宇宙”是后出的名词，在中国作为哲学术语而广为流行那就更后了。更古老的名词是“天”，或曰“天地”。但是“天”更原始，含义更广泛，用字更简略。大概从古到今的中国人日常说话没有一天能离得了“天”字的。从宇宙论的意义上说，天曾经有过主宰一切的人格神的含义，这样“天”就等同于“帝”，“天帝”，或“上帝”。但是从孔子开始，历代哲人所阐释的天就越来越趋向于自然存在的宇宙，相当于“万有”、“大全”或“大一”，神秘的、主宰的“天”的概念就只存在于民间的信仰中了。

中国哲学中与“天”相并举的概念还有“道”。道有时似乎是与天相对峙的概念，有点像西方之所谓“逻各斯”或“绝对精神”。如对道的概念作出最大贡献的老子就说：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道。”又说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（均见《老子·第二十五章》）金岳霖也在《论道》中说，“中国思想中最崇高的概念似乎是道”。但是深察细究，一部中国哲学史在绝大部分情况下，都并没有把“道”与“天”分裂或者对立起来讲。即如上举老子所谓“道法自然”，他的意思实际上是说道是自然而然的；孔子则说：

"天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"（《论语·阳货》）这样，"天"和"道"实际上是一个等值的概念。道无非是人对天欲有所思、欲有所议而得出的一个最高抽象，所谓"道之大原出于天"。道即是"天行有常"之"天行"，"天道无亲"之"天道"，道与天不可分。本来，中国最古的典籍《诗经》上早已说"天生烝民，有物有则"，并未把"物"与"则"分为两橛；到宋儒明确地说"道之外无物，物之外无道"、"体用一原，显微无间"（程颐），更成了不可移易的定论。

从这样的宇宙观出发，中国哲学并不像西方哲学和印度哲学那样认为在事物的表面现象之后还有一个"本体"或者"真如"，前者为虚为幻，后者为真为实。中国哲学认为宇宙即是真实。世上万事万物都是宇宙的一部分，同源而歧出，同体而异用，循宇宙自然而然的规律而生灭变化。

因此，中国哲学无论就其本原而言，还是就其主流而言，都是一种无神论的哲学、自然主义的哲学、唯物主义的哲学。无怪乎中国哲学在 17 世纪传到欧洲以后曾经引起很大的轰动。

中国哲学不但视宇宙为一个真实不虚的存在，而且视宇宙为一个大化流行的过程。

《论语》说："子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜！"（《子罕》）后人以为是孔子见道体之言。这句话不但蕴含哲理，而且富有诗意；不但启发中国人的智慧，而且牵动中国人的感情。

中国哲学之讲运动变化，其连类之广、析理之精，不亚于任何外国哲学。一部《周易》全是讲的变化，不过我们在这里主要是要探讨中国哲学的精神，所以不拟旁骛，只想举其中的一句话："天地之大德曰生。"（《系辞下》）为的是要表明，在中国的先哲看来，宇宙是一个"生生不息"的进化的总系统。

后世如周茂叔“绿满阶前草不除，以观万物生意”，翁一瓢的诗所谓“数点梅花天地心”，都是这种思想的表露。深研中国科学技术史的李约瑟说，中国人把宇宙看成一个有机体，这话是不错的。当代科学把宇宙看成是一个内部不断进行着物质、能量与信息交换并且按照一定的互动原理运行的总系统，中国哲学难道不是早就“识破天机”了吗？

三　中国哲学的人生观

在宇宙这个总系统中，人处在进化的端点，也就是处在最高级。所以孔子说“天地之性人为贵”（《孝经》）。中国自古有“三才”、“四大”之说。三才出于《周易》，其辞曰：“有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而两之故六。六者，非它也，三才之道也。”（《系辞下》）这是说在中国最原始的宇宙图像中，人已与天地并列而为一卦三爻中之一爻（“两之故六”，言重两卦而成六爻）。“四大”出于《老子》，其辞曰：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大。”（《第二十五章》）这样，人不但与具体的天地等值，而且与抽象的道等值。“人为万物之灵”是中国人普遍持有的信念。

世上何以而有人？人何以而有生？人生又有什么意义？如果说哲学是一种反思，那么，反思就是从这些问题开始的。对这些问题的答案就是哲学。大多数古老的外国哲学的答案都认为人是神所创造的，而中国哲学却从来就认为人的出现是宇宙进化的结果（女娲抟土为人的故事只止于神话传说，从未进入中国哲学）。《周易》说：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有

所错。”（《序卦下》）这番话自然比不上现代的天文学、地理学、生物学、社会学、政治学那样严密精确，但是其为秩序井然则无二致。这样，人的生命就是源于宇宙的大生命而为宇宙进化过程中的最高产物。所以，认为中国缺乏人本主义传统的话是不对的。外国古典哲学中还没有哪一家像中国古典哲学这样把人推尊到这么高的地位。

这样，中国哲学自然而然地得出了人性本乎天道（程伊川《语录·二上》：“道与性一也”），人心通于天心（钱钟书《谈艺录》第71页：“学与术者，人事之法天，人定之胜天，人心之通天者也”）的结论。

人之所以异于万物者，在其有灵明知觉，也就是有心。这个“灵明知觉”是从哪里来的呢？孟子的回答是：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”（《孟子·告子上》）王阳明则把人心称之为“天植灵根”。《礼记·礼运》说得更直捷：“人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而生者也。”

把人定义为“天地之心”，真可以说是至矣，尽矣，蔑以加矣。

当然，中国传统哲学中也有把人看得极其藐小卑微的，如庄子，就以为人在天地之间不啻“毫末之在于马体”（《庄子·秋水》），但是第一，这种思想在中国哲学中甚少响应之者；第二，庄子之论真人、至人、神人也真是神乎其神。所以他的卑视人是出于相对主义的论证；而正言若反，他实际上还是极其推尊人的。

总而言之，在中国哲学看来，人“超然万物之上而最为天下贵也”（董仲舒《春秋繁露·天地阴阳》）。因此，“人之生真可谓之贵矣。天地与其贵而不自贵，是悖天地之理，不祥莫大

焉”（邵雍《皇极经世·观物外篇》）。

人的生命如此尊贵，是必须认真对待的。如何处理自己的生命就成了中国哲学的中心问题，无论是中国哲学的主流正脉还是旁支小宗都不例外。

四　中国哲学的价值观

什么是人生的意义或价值？怎样才能使人生有意义或有价值？回答这个问题是一切哲学固有的要求，各种各样的哲学所作出的答案是不同的。然而中国哲学对此也有大体相同的答案。

（1）价值的源头

世界上的哲学与科学对于人之“所知”，可以说研究得很不少了。但是对于人之“所以知”或“所以能知”，除了置之不问外，却只有两种回答：一种是神学的回答，如基督教《圣经》讲耶和华用泥土造人，然后“将生气吹在鼻孔里”（《旧约·创世纪》），就是最著名的例子。按照这种路子，人的价值源头必然在于神。一种是中国哲学的回答：人的生命来自宇宙，人的心是宇宙进化所形成的人赖以认识宇宙的器官，人的思想是宇宙进化所形成的人赖以认识宇宙的功能。所以照中国哲学看来，人的价值源头就在于天。

（2）价值的标准

既然人的价值源自于天，来自于宇宙这个“生生不息”，也就是进化不已的总系统，那么人的生命的意义也就在于认识、顺应、以至推进这一进化的过程。关于这一点，张载说得最好，就是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。

宇宙的运动是有规律的，有秩序的，但是如果没有人，这个规律，这个秩序，就不能被认识，不能被阐明，不能被应用。只有有了人，宇宙的运动乃至其存在本身才有了识者，因此，不但可以说"人因心而知天"，而且可以说"天假人以立心"。既然如此，人的作用当然也就在于为天"立心"。这个"立"字充分表达了人的认识能力和能动作用。而且由于宇宙的范围大至无外、小至无内，其变化来也无始、去也无终，这个"立"字也意味着一个无限开展的过程。

广义地说，所有的人的一切感觉、思维、言语、行为，都是在为天地立心。不过，立心应当有一个最后的目的，最高的标准。它是什么呢？照张载说，是"为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平"。这已经是很高的境界了。但是，似乎还不如更古老的《中庸》说得更简要透彻，那就是"参天地，赞化育"。另外，还有一种更通俗的民间的说法，就是"替天行道"。到了这个境界，人就不但是宇宙的产物，而且是宇宙进化的推进者，甚至宇宙意志的执行者了。总结一句，天不但是人的价值的源头，也是人的价值的归宿。

(3) 价值的实现

价值的实现，说的是人通过什么样的方法来修养，以达到"参天地，赞化育"的境界。中国哲学中自来有两个概念，一曰"仁"，一曰"诚"。孔子讲"仁"较多，孟子说"诚"较透。后人解经，以诚为自我一致，以仁为推己及人。前者相当于曾子所阐释的"夫子之道，忠恕而已矣"中的"忠"，后者相当于其中的"恕"。我们以为，这两个概念尽管在中国哲学史上经过各家解释有轻重大小之种种不同，但是根本上是相通的。

本来，照我们今天看，不论走"仁"的路子以极其敏感的

态度去体察万事万物内部蕴含之理，还是走“诚”的路子以极其严格的逻辑去推究万事万物相关互动之理，都应当能发展出一个宏大精密的自然科学体系，以至社会科学体系来，但是中国古代哲人并没有走这条路子。他们走的是孟子所说“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”这条路子。他们把“仁”和“诚”的工夫全都用到了反观内心，穷究人性上去了，没有能致力于“开物成务”以发展出自然科学来。这个缺陷是中国人一直到近代接触了西方科学和西方哲学以后才发现的。如此，现在中国人正在这方面急起直追。虽然如此，当代世界亟待重建的正是人的价值系统，因此中国哲学并不因其过去的缺陷而减少其当前的意义。

就实现人的价值而言，这是一部中国哲学史讨论得最多的问题。但是不论哪家哪派，统统都是由理解自心出发到理解宇宙，最后达到个人与宇宙的冥合，使个别者同于普遍，短暂者归于永恒，虽然各自修养的家数不同，或曰“尽心知性，尽心知天”；或曰“明心见性，见性成佛”；或曰“致虚极，守静笃”、“归根复命”……大旨是一样的。

应当指出的是这样一个实现价值的过程可以大别为积极的与消极的两种倾向。佛道走的是消极的路子，其目的只在于个人自己的全生保真、心安理得；孔孟则走的是积极的路子，其目的是要从正心、诚意、修身、齐家一直到治国、平天下，然后而可以“仰不愧天，俯不怍人”。后者之所以取积极态度，是因为他们心目中的“天”有一个“天命”的功能，因而内心有一种使命感。其理论根据是“天行健，君子以自强不息”（《周易·乾》）；“维天之命，于穆不已”（《诗·周颂》）；“民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼仪威仪之则，以定命也。”（《左传·成公十三年》记刘康公语）

不论这两大倾向各自内部的开阖变化如何复杂，如何丰富，又都有一个共同的归结点，就是“乐”。所以只要是悟道得道的中国人，不论是和尚道士还是寒儒尊官，也不论他一生的遭际是荣华富贵还是艰难困苦，他都感到自己是在实现自己的价值，而从中感到一种乐，总是能以微笑来面对惨淡的人生。“孔颜乐处”是大家都知道的儒者追求的目标；佛教以证涅槃为得“常乐我净”；庄子以无乐为“至乐”；孟子说“反身而诚，乐莫大焉”；文天祥身处囹圄，马上要杀头了，还在《正气歌》中高唱“哀哉沮洳场，为我安乐国”。佛教徒的僧肇在临刑时也还说偈曰：“四大元无主，五阴本来空。将头临白刃，犹如斩春风。”真正做到了视死如归。这种精神，可以说是“乐是乐此学，学是学此乐”的中国哲学的发用。在今天这个充满紧张焦躁、危疑忧惧、孤独感、疏离感的世界上，难道不正是中国哲学教人如何安身立命的时候了吗？

(4) 价值的主体

价值的主体当然是人。在中国哲学中，这是不成问题的。成问题的是由于几千年宗法的、封建的、专制的社会的束缚，中国人的个性一般来说没有能得到足够的发扬，因而形成了一种普遍的印象，中国哲学是压抑人的个性的。其实，这是一种误解。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《论语·子罕》）曾子说：“自反而缩，虽千万人吾往矣。”（《孟子·公孙丑上》）孟子论大丈夫“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）。这些都是极其突出个人主体性的话，为中国人所熟知。可以说，这在价值源头归之于神的外国哲学中是较为少见的。

特别应当强调的是，中国人自来把学问看成是“为己之学”，是“践履之学”，是“自家受用之学”。孔子说：“古之学

者为己，今之学者为人。”（《论语·宪问》）就是对那种以学问为装点门面，欺世盗名的人痛下针砭，而提倡一种以实现自我价值为目的的学风。孔子又说：“为人由己，而由人乎哉?”（《论语·颜渊》）“我欲仁，斯仁至矣!”（《论语·述而》）一直到“无求生以害仁，有杀身以成仁!”（《论语·卫灵公》）一个人为了行善而可以献出生命，其人格难道不是得到了最高的发扬吗?

中国哲学之所以能给人伟大的道德力量，正是因为它把个人的价值源头归之于生命源头的宇宙。孔子说：“天生德于予，桓魋其如予何?”（《论语·述而》）又说：“天之未丧斯文也，匡人其如予何?”（《论语·子罕》）这些都是说明人是如何得到这种大无畏的力量的。不幸的是，中国长期宗法的、封建的、专制的社会往往难以容忍个人主体性的这种发扬，因此经常发生冲突。可是，正是这种情况造成了忠臣烈士史不绝书的悲剧。也许这就是老子慨叹“六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣”的原因吧！不过这种哲学与社会的冲突正好凸现了中国哲学的超越的品格。哲学终将突破社会的束缚，成为推动社会前进的动力。

与孔孟相对，在中国哲学中对人生取消极态度的佛老二氏之说表面看起来似乎是灭没个性的，其实他们之遁世避人正是为了全生保真。他们虽然不向权威反抗，可是也不向权威低头。他们的思想取径与原始的中国哲学思想并无二致。《庄子·天下篇》论庄子之所以为庄子正是因为他“与天地精神独往来”。而慈照禅师所说“天地与我同根，万物同我一体”，正是代表了中国化了的佛教对“真如”的体认。随着科学的发展，理性的发扬，这种精神证明是最符合于现代化的要求的。

五　中国哲学的未来

中国哲学是一种有待于发扬光大，应当要发扬光大，而且必然会发扬光大的思想体系。这样说，是因为：

第一，中国哲学是极富"真理性"的哲学。只要我们能直探中国哲学之本源，而综观各家各派之会通，就可以发现中国哲学以宇宙为一个不断进化的总系统的思想是一种最少武断、最少迷信而完全能与现代科学的最新成就相融和、相发明的哲学。按照人类进化的原理来推测，人类必将逐步发展出对宇宙、对自然、对社会、对人的生命、对人的认识能力与行为能力的一系列共同观念，中国哲学将是世界各种哲学中最能与之相包容的哲学。

第二，中国哲学是最具"群众性"的哲学。这个论断是不言自明的，因为除了中国自身的十二亿人口之外，世界上至少有两亿以上的人愿意与中国哲学认同。

第三，中国哲学是最能适应"时代性"的哲学。在科学脱离哲学而独立发展以来，已经取得了极大的成就。但是这个成就主要表现为促进了技术的进步与经济的进步。曾经有人想象可以通过科学的发展而提高人的道德，这个希望已经证明是幻想。道德的树立仍然只能是哲学（还有宗教）的任务。在人们越来越意识到生活提高、物欲横流所造成的危机以后，人类必然要进入一个在精神上自我调整的时期。因此在世界范围内，哲学的复兴将是一个大趋势，而至少在中国和中华文化圈内，在十亿人的范围内，中国哲学将在百年陵夷之后重新展现其价值。人们将在其中得到寻根究底的智力上的满足，也得到安身立命的道德上的满足。

当然，中国哲学决不是没有缺点的。可能是因为它早早就提出了“尽心……知天”的原理，而自以为已经探得了天人之际的奥秘的缘故吧，它竟没有能发展出本来应当建立的认识论，因而使中国两千多年“有技术而无科学”，这是我们不能否认，也不容讳言的。但是人类的知识是不难交流、交融的，这个缺憾在今天已经可以通过“拿来主义”向西方学习而弥补了（当然，中国人还必须进一步为发展科学建立自己深层的哲学基础）。而哲学在唤醒人的觉悟方面所必须依赖的历史背景、文化色彩、民族感情，却决不是外来的东西所能代替的。惟一的办法是“开发”我们本来的“中国心”。

就风格而言，中国哲学的一大特点是精通简要。这只要与印度哲学之烦琐与西洋哲学之细碎一对比就立刻可以看出来。也许正因为如此，印度的佛教传到中国以后，禅宗独盛。当然，曾有人因此而讥诮中国哲学为粗疏甚至浅薄，然而道理的深浅从来不在于文字的多寡。倒是中国哲学，由于其言简意赅、文约义丰而使几千年来每个只要有机会读几年书的儿童都能对那些圣经贤传“口而诵，心而维”，甚至村夫野老、市井负贩也都耳熟能详。当然，由于中国哲学衰蔽已久，现在要兴灭继绝，决不是一件容易的事情。然而民族的共同心理还在，只要我们的教育内容能够改进，我们的哲学研究能够赶上来，时代的要求，社会的要求，是可以实现的。

1993 年 6 月

辨同异　合东西

李慎之

自从“21世纪是亚太世纪”的说法流行以来，东方文化将在21世纪居于主宰或领导地位的言论也开始流行起来了。它可能起源于日本。5年前我曾应邀赴东京主持过一次“东亚知识人会议”，就听到过彼邦名流的这种说法。近年来，它似乎也已引起中国人的共鸣。对我们亚洲人来说，听到这类的话，是都会感到心头发热，脸上有光的。但是作为一个研究中国哲学的学生，却又不能不对此作一番考察。

首先是，所谓东方与西方文化究竟

何所指，就很难弄清楚。西方文化比较好说，大概指的是希腊罗马的传统加上后来整合进去的基督教传统，又经过文艺复兴、宗教改革与启蒙运动而在近几百年来大盛于西欧北美的文化系统。现在的西方国家学校中，大抵有“西方文化要义”这么一门功课，大体上就算可以概括了。对我们中国人来说，感受最深的应当就是其实证的、逻辑的科学精神及其技术成果，然后才是市场经济和民主政治。至于东方文化是什么，却似乎不大好说。如果以亚洲为东方，欧洲为西方，则基督教即起源于亚洲，可是它却盛于欧洲。也有人以阿拉伯文化、印度文化、中国文化合在一起都算作东方文化的，这三者差别悬殊，除了以西欧人自以为居于天下之中的地理观念来划分外，实在无法归为一类。单以阿拉伯文化被等同于伊斯兰文化这一点而言，伊斯兰教本来就衍生自被视为西方文化的犹太教与基督教，要分清东西，大非易事。另外，从本源言，印度人与欧洲人同种同文，其文化与希腊、波斯的文化有亲缘关系，而与中国人、日本人的渊源却要浅得多。要把印度文化同欧洲拉开而与中国、日本捏在一起，也只能是一笔糊涂账。

分析我所听说的东西文化盛衰论的主张，可以比较有把握地猜测：所谓东方文化主要是，或者实质上是指中国文化。中国人口占世界 1/5，地域占东亚大陆的主要部分，其文化一向以统一性与连续性为世人所艳称，而且几千年来一直向周边地区辐射，迄今有汉字文化区（或筷子文化区）之称。研究中国文化与西方文化之异同，往长里说，有 400 多年的历史；往短里说，也有 100 多年的历史。它确实是汉字文化区各国人民共同关心的课题。因此，把东西文化盛衰论缩小为中西文化隆替说来研究，虽然不能包举全球，也已有足够的普遍意义与现实意义了（事实上，在这个世界上，还很难找到能兼通西方文

化、伊斯兰文化、印度文化、中国文化来作比较研究的人。即使有，如果不把美洲印第安文化、太平洋岛屿文化与黑非洲文化包括进来，也还算不上是全球性的研究，难免遭到在当今世界上越来越得势行时的多元文化论者的严厉谴责）。

除了东西文化的范围而外，还有一个内涵问题。日本学者的说法是：西方文化的特征是“要素还原论”和“分析相加论”，这种认知的方法已经走到了尽头，今后应该走全体主义的道路，而这正是东方文化的优越之处。在中国学者方面，我见到的说法是：西方的学问是分析得来的，东方的学问是综合得来的。现在分析之技已穷，综合之道应盛，因此得出结论：“苍天已死，黄天当立”——东方文化将代西方文化而兴。

再推敲一下，不论是分析还是综合，也不论是深察细部还是通观全局，都是人类认识世界和认识自己必用的方法。在这方面，东方人与西方人没有，也不可能有什么原则区别。一般来说，综合与分析既不能分割，也不能对立。至于仔细研究综合与分析的差别，似乎还只有西方人下过那么大的功夫，例如康德就是一个，而且恰恰就是这个西方人特别强调“综合比分析更为重要，更为根本”。再说，正是希腊的亚里斯多德早在2300年前就道出了“全体大于部分的总和”这种听起来简直是充满了“东方式智慧”的话。这样看来，以综合、分析来区别东西文化似乎也并不能搔到痒处。

因为看不到比较系统、精确的论述，我只好以自己的意思来推测这东西异同兴衰的论据。看来还是以“天人合一”看作东方文化的源头，以“天人相分”看作西方文化的源头比较合乎成说。当然，上面已经说过，这里的所谓“东方”指的仅仅是中国。不过，百多年中国人和其他汉字文化区的人对此并不细加区分，也就不妨马马虎虎了。

从“天人合一”入手理解中国文化并不缺乏根据。中国人历来相信“天地与我同根，万物与我一体”，“乾称天，坤称母……民吾胞也，物吾与也”。哲学上是如此，直到典章文物，艺事美术也都体现这一精神。至于西方人，很难说热心探索宇宙奥秘的古希腊哲人就一点没有“天人合一”、“神我同源”的思想，但是自从罗马人皈依了基督教以后，就确实在神与人、人和自然之间划了一个界限，而使人的精力更多地表现在向外探索上。因此，当欧洲人航海东来与亚洲人相遇的时候，随身带来的自然科学就与中国人的性理之学形成了鲜明的对比。

中国文化与西方文化相遇的历史是一部复杂曲折的历史。开头200年的情况大体上是，中国自命为天朝上国而视西洋为蛮夷之邦，并不把它放在眼里。虽然西洋人一来就积极传教，而且也很吸引了一些信徒，但大多在社会下层，并没有在根本上影响到中国的政教（用现代话也可以叫“意识形态”）。在中国的朝廷看来，西洋人不过会测天文，算历法，做自鸣钟和“西洋水法”，有些奇技淫巧可资利用而已。倒是西洋的传教士把中国的哲学文化看得相当高，认真地介绍了一些经典到欧洲去。在那里又引起了当地的一帮革新派出于“东为西用”、“托华改制”的目的而大加渲染，还引起了一阵未必也不必名实相副的“轰动效应”。可是以后200年的情况就不同了。特别是1840年的鸦片战争，欧洲人以火轮快艇、洋枪洋炮打开了中国的大门以后，中国人在赔款割地、丧权辱国之余对自己的传统文化产生了自卑心理，崇洋媚外之风弥漫上下，百年不已，成了一段不堪回首的伤心史。转机发生在半个世纪以前。当时中国人打败了西洋和东洋的帝国主义，重新直起腰来。但是极其奇怪的是，中国文化却并没有因此而扬眉吐气。中国重振雄风靠的不是更新再生的中国文化而是靠的来自西方的一种哲

学，一种意识形态。而在这种意识形态的主导下，中国传统文化连同西洋传统文化一起，不分青红皂白，统统被称为“四旧”而成为革命的对象，被认为若不予以彻底破除中国就无法前进的障碍。为了要与“传统的所有制关系”与“传统的观念”实现“两个彻底决裂”，它受到了人类历史上最为猖狂的攻击，但是，文化大革命结束不过十来年，中国已经有人在呼唤东方文化将代西方文化而兴，这不能不说是文化大革命的发动者始料所不及的。

我是一个一直做着“中国文艺复兴之梦”的人。我希望而且相信，中国文化首先是中国哲学会在下一个世纪有一个大的发展。不过我认为要做到这一点，中国文化自己必须要下一番去腐生新、推陈出新的工夫，要能吸收其他文化的长处，首先是要能包容、消化以至超越与自己对立了这么些年的西方文化。

所谓民族文化，无非是一个民族在其存在过程中发展出来的一种认知世界与改造世界的方式与成果。因此，各个民族由于其起源的不同与环境的不同而各有各的文化是自然的事情；也因此，各种文化各有其存在的价值。事实上，不但是广义的文化，连任何一种语言也都是人的一种认知和沟通的特殊手段。世界上当初每增加一种语言，现在每消失一种语言，也就是人类增加或者消失了一种认知和沟通的手段。

不过，虽然各种文化各有自己的价值，却并不是不可比较、无分优劣的。比如西方人就自己说，如果他们墨守拉丁人的记数方法而不接受阿拉伯人的数字符号的话，也许他们的数学就不可能发展到今天这样的程度。不过，人类的各种文化系统，有的长于此而短于彼，有的短于此而长于彼，很难说哪一种就绝对地、全面地优于或劣于其他文化系统。事实上，即使

是被我们断然认为低于人类的动物甚至植物也各有其感知世界、交通宇宙的独特的方式，其中有一些是我们确知为人类所万万不能及的。人类之所以可以认为自己比它们高明，主要是因为我们有一个其官在思的“心”，有进行理性思维的能力。人类利用这种思维能力可以制造各种工具，以至建立所谓“仿生学”，以间接取得其他生物所有而我们没有的能力。既然如此，被分隔于各种社会的、民族的、文化的、地理的疆界之内的人类也就更有必要彼此交流学习，以期有所进步，有所提高了。

作为中国文化之本的中国哲学从“天人合一”出发，把整个宇宙看成一个有机体，使人在大化流行、生生不已的生命之流中安身立命。这是一种完全摆脱了神话与迷信的哲学，一种完全与当代的广义进化论相契合的哲学。正是这种哲学引起西方科学家的惊叹，被认为是神奇的“东方神秘主义”。但是，我们的先人是通过冥想、参悟、亲证而达到这样“极高明”的境界的。中间并没有经过足够细密的验证与推理的过程。

所以梁漱溟先生在本世纪初就判定中国哲学是“早熟的哲学”，这实在是了不起的真知灼见。既然是“早熟的哲学”，就正如“早熟的人”一样，缺少了一个充分发育的阶段，理性并没有完全展开就达到了悟性。正因为如此，中国哲学也就没有能为科学的发展开辟道路。虽然聪明的中国古人曾经有过许多可贵的发明创造，中国的技术曾经在世界上长期处于领先地位，却并没有开创出体大思精的科学理论体系来。陈寅恪先生以为中国人“偏重实用而不究虚理”，可谓是一针见血之谈。

正如早熟的人可以通过后天的营养与锻炼补足先天的欠缺一样，早熟的哲学和文化也可以通过“拿来主义”与自我努力而补足自己的欠缺。有几千年文明史的中国在不足百年的时间

内已经学会了从制造火车轮船到核弹导弹的技艺，我们引为同道的东邻日本则经过百多年的努力已经在科学技术的许多方面浸浸然欲驾西方面上之。这都是可以使我们感到扬眉吐气的事。但是，也要看到“重实用”本来是我们的传统，“究虚理”却是我们的弱点。制“器”易而学“道”难，我们要掌握人家整套的科学思维方式，还得继续不断地努力。现在可以预言的是：大不了再花上一个世纪，这是一定可以做到的。因为，中国哲学的核心在“仁”与“诚”，本来讲的就是“穷理尽性”，“尽心知天”。不过过去一直只把工夫用在砥砺道德上，现在把工夫也用到穷究自然上来，是没有多大障碍，也没有多大困难的。过去一百年向西方学习的经验已经完全证明了这一点。

当然，我们中国人还应该对自己提出更高的要求，要求自己对世界文化作出超越于当今西方文化的贡献。这在道理上是当然的，因为它出于人类力求知天、同天的本性。不但我们要这样做，西方人、南方人、北方人也都要这样做。问题只在于我们还得努力，而且首先得虚心。

中国人常常说，别人也常常说“中国人聪明”。这很可能是事实。但是，中国人到底是怎么个聪明法？为什么这样聪明？我们是怎样应用这种聪明的？又怎么能把这种聪明与别人分享？在我们能把这些问题以世界上任何民族都能接受、理解的语言、符号、逻辑系统表达清楚以前，这种“聪明”是很难成为对世界文化的贡献的。不论当代西方的科学家如何因为发现了最新的宇宙发生论与生命起源论而倾倒于老子所说的“有生于无”；也不论他们如何从湿婆神永恒的舞蹈中悟到存在着“振动宇宙”的可能；也不论他们在探索到“至大无外”与“至小无内”的时候，因为感到古典物理学的概念与定义归于失效而惊叹“东方神秘主义”的玄妙；他们要把自己的研究工

作继续下去，还得靠他们自己的那套科学方法。事实上，就科学而言，当代的系统论、混沌论……已远超出所谓“东方神秘主义”之上。而且，说到底，神秘主义之所以为神秘主义正是因为理性思维的光芒还没有照彻。

中国哲学的悟性是极其可贵的。它教导人们立诚推仁，“一点真疑不间断，打破砂锅问到底”，以“明心见性”达到“上下与天地同流”的境界，也确实是“极高明”的。但是，中国哲学还要求人能“赞天地之化育”，而其前提是“尽人之性”与“尽物之性”，这可是一个远远要繁难得多、复杂得多的任务。“善未易察，理未易明”，要察要明，就非得努力研究西方人叫做“自然科学”与“社会科学”的学问不可。光讲“第一义不可说”或者“悟后六经无一字”，虽然可以启发少数利根上智，却无法使多数人明白人在宇宙中的位置与作用，只有通过由自然科学发展出来的广义进化论才能做到这一点。就社会科学而言，仅仅把社会看成是“天之生民久矣，一治一乱”，或者“君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久”，也是不够的。中国人历来讲“通经致用”，但是今天的经已决不可能，也不应该是“尧典禹谟”、“仪礼周官”、“公羊谷梁”……了，而是非得穷研现代的经济学、政治学、社会学……不可了。拿眼前的例子来说，为什么搞人民公社就会搞到饿饭、死人，而搞市场经济却很快就能由温饱而奔小康，这中间的道理，都不是不学经济学就能明白的。因此无论哪一门学问，中国人都还大有向别人学习的余地。可以相信，在学到学透以后，中国人应当能够发挥自己的聪明才智对世界作出自己更大的贡献。

从又一个方面说，中国哲学的精神是“和”而不是“争”。虽然实际上大化流行的过程中不可能没有竞争以至厮杀，但是

中国人从来追求的是“和”，而且总是从“争”中看到“和”。因此，就是到了中国文化确实足以领袖群伦的那一天，它也只能是促进世界上各个民族、各种文化互相包容，互相吸收，互相学习，以求得共同超越，而不会是因为受了一百年“西风压倒东风”的气非要再来个“东风压倒西风”不可。只有“世界大同”、“天下为公”才是中国文化的真精神。

不要仅仅看到今天的世界上还充满了对抗与争夺、征战与杀戮，事实上，人类已经到了全球化的时代，各种文化的融和已经在开始了。根据现在已有的各种知识推断，人这个物种应该是起于同一个源头的，但是在以后若干万年的过程中却由于求生存而散布到地球上各个角落，一群一群地在相互隔离的情况下发展自己的文化。这种情况大概就是《庄子·天下篇》所说的，“道术已为天下裂”了。但是它却并不就是“往而不返，必不合矣”。随着交通能力的进步和生存条件的改善，分散的人群又慢慢地会合起来了。到距今整整500年以前哥伦布发现新大陆的时候，各地的人类总算又互相知道了彼此的存在，但是交往的程度仍然只能是慢慢地增加。一直到500年以后的今天，我们才可以认真地说，全球化的时代开始了。人员、物资、能量、信息现在是在全球范围内交流，规模越来越大，速度越来越快，这样的交流必然要带来各个民族与各种文化之间的冲突与融和。所以，裂了的道术还是要合的。钱钟书先生说“东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂”。这才是通人之言，见道之论。

如果我们相信当代自然科学所已达到的宇宙发生论与生命起源论，相信这个宇宙已经有150亿年的历史，再如果我们把这150亿年浓缩为相当于地球上一年的三百六十五天，那么我们就可以看到，人类的出现是在12月31日的下午10点30

分，文化的出现是在此后最后10秒钟之内的事情，人类的重新会合，并且作为一个整体而创造自己的历史不但刚刚开始，而且以宇宙尺度而言还不足一秒钟。中国哲学的最高信念是“人者天地之心也”，也就是说，人是秉承着神圣的使命而出现在宇宙中的，蜗牛角上的蛮触之争不过是过眼烟云，创造今后万代继起之生命才是“大事因缘”。从上个世纪起，“中学为体，西学为用”还是“西学为体，中学为用”的问题，在中国争得个不亦乐乎。其实从中国哲学来看，只有全人类的共性、全人类的发展才是真正的“体”。把这样的观点贡献给未来的世界，才是中国传统文化所可能作的最大的贡献。

从长远看，文化的特殊性（民族性、地区性）终究要融和到文化的普遍性（人类性、全球性）中，这就是所谓“现代化”。但是就当前来说，中国文化还有一项专属于它的特殊任务，那就是在中国文化长期凋弊之后重建中国人的价值系统。这一百年来中国社会变动规模之巨大与程度之激烈可以说是人类史上空前的。人与人之间的许多关系今天处于失序状态。旧的价值标准已经破坏而新的价值标准又还未建立。如何摆脱目前这种“上无道揆，下无法守”的状态，是中国走向未来，走向世界的首要问题。尽管人类的价值标准本来应当有极大的共性，但是那是相当遥远的将来的事情。任何民族的社会道德都要受到历史背景和民族感情的制约，对于每一个个人来说，就是自己从小到大“社会化”的过程不能不受到邻里乡党的良风美俗、往圣前贤的嘉言懿行的濡染熏陶。因此数典忘祖、求礼于野是不行的。十多亿人民，如果自己不能立，又谁能立之？这是非得继承中国传统文化中最本源、最精华的东西不能为功的。中国人历来还认为知识的东西必须以道德为根基。所以孔子说“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之”。这也是中国

文化的一点真精神。我们如果能依靠中国传统，结合当代学术，求得一点真知，使中国十多亿人民人人能在道德上卓然自立，那就可以说已经给东方文化争了气了，也就可以说给目前这个道德普遍低落的世界作了很大的贡献，而给东西文化的融和共进打下了一个结实的基础了。

1992 年 12 月

关于文化问题的一些思考

——致嵩剑雄的信

李慎之

剑雄同志：

收到大作《我看东西方文化》已有多日。你详细说明了东方和西方的概念，对于澄清目前的文化讨论中的概念极有贡献。现在提出几点意见，以为补充，并与你商榷。

一、到底什么是西方，什么是东方？

我历来反对随意使用东方文化这个名词。西方文化因为有一个希腊—罗马

—犹太教—基督教的传统还不妨囫囵谈论。东方文化则至少有东亚文化（姑且以中国的儒教文化为代表）、南亚文化（姑且以印度的印度教文化为代表）、西亚—中亚—北非文化（姑且以阿拉伯的伊斯兰文化为代表）。三者大不相同，其差别实不亚于中国与西方的差别。自古以来中国与三者的接触也远不如十九世纪以来与西方的交流。在今天的中国，博通这三种文化的人，即使不说没有，也是少之又少。以我之孤陋寡闻，实在一个也举不出来。因此我认为无法把三种文化捆在一起当作东方文化来谈。近年来，季羡林先生以梵文专家的身份一再合三为一把东方文化作为一个整体，而且以为东方文化优于西方文化，进而按照据说“三十年河东，三十年河西”的“规律”断定：既然最近几个世纪是西方文化主导世界，那么下个世纪必然是东方文化主导，而且即使东西文化汇合为一种世界文化也一定是东方文化在其中起主要作用。我对此论即不敢苟同。三年前曾撰《辨同异　合东西》一文，就是为说明我的这个观点。虽然如此，东西文化之说仍然日见流行。最近，中国社会科学院成立东方文化研究中心。我问它的负责人，这个所谓“东方”到底是什么意思，回答仍是还是东亚、南亚、中亚、西亚分开研究，并没有把“东方文化”统一起来研究。

抛开文化不说，当代所应用的东西方概念事实上是冷战引起的。五十年代初，著名的苏联作家爱伦堡就曾在《真理报》上尖锐地讽刺西方的政治家与政论家出于意识形态的偏见，不顾地理常识而把苏联和中欧国家妄称为东方，又把日本妄称为西方。我还亲自听到过他到中国访问时发表过这番宏论。所以，你对近五十年来东西方概念的划分完全正确。当然，近年的形势大有变化。今年的新闻是俄罗斯已参加“西方”七国集团使之成为八国集团，捷、波、匈已参加北大西洋公约。东方

与西方的概念看来又要变动了。

另外一种把世界笼统分为东西方的人应当说是西方的帝国主义分子。在他们心目中，西方就是先进的文明国家的总称，东方就是落后的野蛮国家的总称。鼎鼎大名的吉卜林（Rudyard Kipling）就如此把世界两分而说过："East is East/West is West/Nowhere the twain shall meet." 欧洲人把东方分为近东、中东、远东，我怀疑是以伦敦为中心命名的，很值得考一考。不过，以早于英国称霸世界的葡萄牙、西班牙和荷兰为坐标，近东、中东、远东的概念还是一样，中国目前还颇有人牢守这样的东方观，同时又努力高举爱国主义的大旗，未免有些顾此失彼了。

二、文化是可以变化与移动的

虽然比起意识形态来、文化的稳定性要大得多，但是却一样不是不能变更的。南北美洲本来是印第安人的文化，即所谓阿兹特克文化、印加文化和玛雅文化。但是五百年前西方人入侵以后，其主体已成了基督教文化。今天的中亚（包括中国的新疆在内）本来是"西天佛国"，但是现在已统统成了伊斯兰世界，那里的居民甚至不愿承认自己的祖先曾是虔诚的佛教徒。"远东"的印尼也是一样。这两年世界上最大的战争即波黑战争中的所谓穆、塞两族，其实是人种、语言、历史都相同，就是土耳其五百年的统治使双方的宗教发生了差别的结果，更不用提印巴分治了。我们历来总是说以力服人的结果只能是压而不服，而历史上却又有大量的反证，到底为什么？伊斯兰教的吸引力为什么这样大？军事、政治对文化有多大影响？人们研究得很少，所知并不多，看来还值得深究。

有一个自古以来就有的现象，但是只有到近代以来才大大加速，而在冷战结束以后，才不但更加加速而且已开始引起一部分人的惊恐，这就是由于移民而引起的文化移动。历史上有过许多因族群移动而融合的现象，但今天的移动来得太快，简直不容有融合的时间。比如上面谈到的东西方文化的分野，本来都是历史经过千百年的时间所形成的，到二十世纪上半叶应该说还算稳定，但是从下半叶开始，法国增加了许多阿尔及利亚人（且不说还有别的非洲人）、英国增加了许多巴基斯坦人（且不说印度人和西印度人），德国增加了许多土耳其人（且不说南斯拉夫人和其他外国人）。在这些本来只有基督教一统天下的国家，现在都出现了许多清真寺，成为一种新景观。在所谓民族大熔炉的美国，原先以奴隶身份带着锁链到新大陆来的黑人本来无所谓文化传统，因此几乎全都随着自己的奴隶主信奉基督教，而且连姓名都是随奴隶主给的，因此美国虽然历来有种族问题却并没有文化问题。可是战后五十年来，越来越多的黑人改宗伊斯兰教，自己给自己起了阿拉伯式的名字，前几年到过中国的拳王穆罕默德·阿里就是比较有名的一个。现在黑人穆斯林的领袖法拉罕公开宣布成立伊斯兰国，一开起会来据说有百万之众，而且势力还在扩张。多元文化已成为所谓现代社会的常规。这种文化随种族而渗透的现象在发达世界的西欧北美特别显著，因为按照“人往高处走”的定理，生活水平低的地方的人总是要往生活水平高的地方移民。正是这种趋势，今天已成为“全球化”过程的一个内容。使亨廷顿这样的人不但忧心忡忡而且恐惧已极。他提出文明冲突论，为西方敲起警钟，而且提出，西方只有加强北大西洋公约的团结才能自保。其实敏感如亨廷顿之流不可能不预见到随着世界人口增长与移动的大趋势，用不了一二百年世界文化就会出现百衲衣式

的情况，你中有我，我中有你，根本不是可以靠北大西洋公约这样老式的民族国家的组合可以划地为牢以自保的。只是有碍于所谓政治正确性—“PC”（polical correctness）而不敢说出来罢了。这样的前景可能导致人类历来视之为理想的文化融合，也可能导致许多人已经预言的文明冲突的悲剧。历史是无法预言的，今天谁都不知道答案是什么。

三、东西之分果然只是古今之异吗？

你提出东方文化（我想你这里的东方文化指的是一切落后于时代的文化的总称，与地域无关）与西方文化的差异主要是时代差异而不是本质差异。这倒不是新论点。至少就中国来说，自本世纪初有文化讨论以来就有了。冯友兰先生很早就提出的“东西之分即时代之异”之说，可能是最著名的一家。他甚至比西方人为城里人，比东方人为乡下人，说中国人要求现代化实际上就是力求从乡下人变为城里人。（见《新事论》）此话不但正好符合马恩在《共产党宣言》中说资产阶级“使东方从属于西方”“正像它使乡村从属于城市一样”，而且大旨也符合相信并且主张全人类都要进步到共产主义的马克思主义。不过，文化问题讨论了几十年，讨论来，讨论去，人们也发现各种族、各民族之间，确有若干根深蒂固难于融和统一的东西在，也确有不能以社会发展阶段解释的差异在。你以父母莫不爱其子女，子女莫不爱其父母，来说明文化的普遍性，这当然是事实，然而一旦制度化为一种文化，如中国的儒教与西方的基督教，其差别就不能算小了。耶稣确实讲过“我来是要叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人，爱父母过于爱我的不配作我的门徒；爱儿女

过于爱我的不配作我的门徒”（马太福音：10：24～37）。这与儒教教义完全对立。利玛窦在中国本来想蒙混过关，容忍中国人既拜天主，又拜君父，以利传教，但是被人打了小报告，罗马教皇因此明令不能妥协，使其在中国传教的事业归于失败。西方从“在上帝面前人人平等”出发而养成了所谓个人主义，其好处是独立自强，其末流是利己主义。中国从“君父至上”出发，养成了所谓集体主义，其好处是可以为公利而牺牲自己，其末流是奴隶主义。两者的不同与冲突都是十分明显的。亨廷顿说：在可见的将来，世界上还不会出现一种统一的文化。迄今未见有人提出异议。所谓可见的将来大概一二百年也不算长。虽然人人都认为世界历史的运动速度越来越快，但是再快也不像能使一二百亿的黑种人、黄种人、白种人（五十年内就能达到此数）在一二百年内来一个“混一车书”。正因为如此，亨廷顿说西方文化是“独一无二的”。这话并不像中国有些论者骂他的那样是什么“西方中心主义”，他实际上已完全不相信西方文化有“化”掉人数越来越多的非西方民族的能力了。

四、文化果然没有优劣之分吗？

我在这里要向你提出异议的是你提出的文化并无优劣之分。应该说，这个观点是全世界共产主义者到自由主义者的统一观点。我在五十年代曾参加过一些外交文书的起草工作，就常常写到国家民族无论大小对人类文化宝库各有贡献一律平等的话。最初是当作一种高尚的思想学来的，后来就深信不疑。但是久而久之，见识渐广，到现在已很怀疑这个论断了。十多年前，我在埃及开罗参观他们的国家博物馆，刚好有几个台湾

人同我一起参观，他们大概觉察到我是从中国大陆去的，于是就来问我“咱们中国古代的东西要比这高明得多了罢?”老实说，我在中国虽然算不得一个好古敏求的学者，自问也见过一些世面，然而面对着埃及五千年（这可是不折不扣的五千年，不是我们那种含糊笼统的五千年）至六千年前的文物，我实在想不出当时的中国有什么可以相比的东西。然而这正是你说的中埃处于同一社会发展阶段——农耕社会或奴隶社会的时候。二十多年前，西安发现了秦俑，现在已成了中国人的“骄傲”，许多人竟不惜拾西洋人的牙慧称之为世界“第八奇迹”（他们不知道“第八奇迹”是可以任人排队的，比如吴哥就早就被人称为“第八奇迹”了），但是，秦俑除了数量多而外，质量能与希腊、罗马的雕像相比吗？再看清末民初的中国人初游西欧的，几乎无不对其艺术惊叹。文化（culture），就其最窄的定义来讲，本来就是指艺术，我们不妨从石器时代西班牙和法国山洞里的岩画起，比较各地各时代各民族的绘画、雕刻、陶器、音乐、舞蹈、建筑，可以说优劣是确实存在的。至于在器物以上之各个层次如制度，如哲学，也不是不可比较，例如博学多识的陈寅恪先生就曾说过中国哲学美术“远逊泰西”的话。当然优劣的标准比较难于确定，但是如邓小平同志提出“三个有利于”就是一种很重要的标准，当然决不是全部标准。情况确是比较复杂，极可能优劣互见，或优中有劣，或劣中有优；或优而可以变劣，或劣而可以变优；或优于此而劣于彼，或劣于此而优于彼……但是总而言之，是有优有劣的，否则各文明既无学习之可言，亦无交流之必要。至于为什么有优劣，有人以为人类各族群自有自己的语言起，即走上了开创各自不同文化的道路，再难一致。有人则因此而有所谓文化基因论。正如各民族的本质基因尽管是大同仍不无小异。哲学家托马斯

·库恩则认为各民族文化从起源时起，即有“不可共量性”。我则以为孟夫子所说“物之不齐，物之情也”一句话也就足以说明白了，事物的本性本来就如此。如果要说民族文化基因有什么差别，那么最好（优）的基因就是最善于向人学习的基因，最坏（劣）的基因就是固步自封不肯见贤思齐的基因。

我自知这个思想如果在今天的“西方文明世界”发表，是违反所谓PC的，是冒天下之大不韪的。两年以前我介绍过新加坡资政李光耀与美国《外交》季刊扎卡里亚谈亚洲价值的谈话。他说“All men are created equal. No. They are not.”。我并不同意他的许多观点，但是很佩服他的勇气。他当时的话特指几万年前由亚洲跨过白令海峡到美洲去的印第安人。他的意思是说印第安人本来也是同我一样的亚洲人，但是在美洲的环境中生活了几万年以后变懒了，不那么优秀了。李光耀说这话的时候虽然自我嘲讽了一下，认为自己政治上不正确。可是实际上是十分自鸣得意的。奇妙的是我们今天有不少留洋学生与他们的先辈不大一样，看不到人家的优点，而经常有一种我称之为“虚骄之气”的情绪。这也许正反映了中国的进步，然而却缺少了孙中山、康有为、王国维、陈寅恪、胡适……那一辈人“知耻近乎勇”的态度。这是我心所谓危，深为忧惧的。

这是我要向你提出商榷的最重要的一个问题。我很知道这是一些犯禁的话。然而，骨鲠在喉，不吐不快，还是要说出来向你请教。我发现你在文章中常有“优秀的”这样的说法。这样，按逻辑推理，似乎即不能没有“低劣的”以为反衬。所以我假设你实际上也是承认文化有优劣的，不知是否唐突。不过我也赞成你说的各民族文化没有“本质上”的差别。“本质上”这个词太大了。人既然在生物学上属于一个种（specie），就不应该有“本质上”的差别，但是，在文化的各个方面、各个阶

段不能没有"质"的差别，则是经验事实可以说明的。

五、中国落后于西方多少年？

大文屡次谈到中国落后于西方"二三百年"。不知是否是你的一个定论。近十几年来，随着中国民族主义（有许多其实是冒充民族主义的国家主义）的上升，关于中国落后于西方的年代不断在缩短，这大概是你也注意到了的。我看到的最新的说法是，1840 年中国败于英国不得不被迫割让香港，但是仅仅二十年前（即 1820 年）中国还是世界第一。我起初甚为不解，后来一打听，才知道指的是中国的 GNP 数世界第一。当时中国是世界第一大国（不仅指人口言，俄国与美国的疆域当时也还并未伸足），人口占世界四分之一，GNP 占世界第一确实不应该有问题，就像中国粮食产量一直是世界第一一样。但是当时世界有无各国的 GNP 统计，我不甚了了。总之是听到以后不觉哑然失笑，觉得后来的康有为、梁启超、孙中山、鲁迅、胡适、陈独秀、李大钊要是都能这样认识问题，大可不必奔走呼号白忙乎了。当代中国人之虚骄之气一至于此，可发浩叹。

闲话少说，我心里真正赞成的是你的老师谭其骧先生说的一句话"中国落后于西方至少五百年"。我还记得这是他死前不久在一个什么会议上力排众议，拍案而起，慨乎言之的。我曾在《文汇读书周报》上看到并且剪了下来，惜乎现在找不到了，你如还保存得有，希望能复印一份寄我。我的理解与他一样。五百年前，正是哥伦布发现新大陆之时（1492 年），亦即西方文明席卷（说裹胁或侵略亦无不可）世界的起点。中国文化从此有了一个大参考系，无论是凭目测，凭研究，说"至

少”从那时开始落后，应当不会有问题。季龙先生学贯中西，他立说必有根据，不像我只是大而化之远远一望。他是中国历史地理学的权威，他的这一个论断，我特别希望你作为他传衣弟子，能够表而出之，光大其说，一杀今日学界少年浮薄之气，反于求真崇实之正，功莫大焉。

我没有想到你会给我寄这个材料，以病废之身，不觉感激。啰啰嗦嗦写了这么多。又以字迹太潦草请人打印出来，寄上呈阅，希望得到你的指教。我另外更希望得到的是你写的《中国的统一与分裂》一书，这对我现在想研究的全球化问题可以有极大的参考价值。

大作即已投《天津社会科学》。如果你以为我的这封信也足以引起争鸣使讨论深入，也不妨投该刊发表，悉听尊裁。

1997 年 8 月

中国应取什么样的风范

——致朱光烈先生书

李慎之

游美归来得见大札，并承惠赠《现代传播》多期，以尘事杂沓，延至今日始能作复。

承蒙谬奖说《传统文化与现代化》创刊三周年以来发表的文章大多偏在阐释传统文化，而关心传统与现代接轨的只有敝人一人。这话我想腆颜自承，大体上合乎事实（当然我也知道像蔡仲德先生这样的学者还是十分关心现代化而且在努力打通传统与现代化的）。所以出现这种情况的原因，是因为我们今天的现代化只是在埋头蛮干而并没有在思

想上真正探究出一条路来，我自己也是一样的懵懵懂懂。我只希望今后能够“草鞋没样，越打越像”。虽然这将被讥为“没有理论指导的实践”。

当然在历史上有理论指导的实践是有的。如美国，其“建国诸父”为起草那个世界上第一部成文宪法真是反复推究，绞尽脑汁。结果维持了美国两百年的发展。从现在看，毛病也已渐渐显露，但是还没有哪一个人敢于提出要对它作根本修改的主张。第二个著名的例子是前苏联与中国都是用马列主义作为指导的，结果是苏联七十多年就垮了，中国走过文化大革命这样一段弯路，现在在现代化的实践方面也只能是“摸着石头过河”（我说这话并没有任何贬义，也许历史确实是人民群众创造的，很难按照几个人事先制定一个明确的方案发展）。

后进国家实现现代化而取得公认的成效的，前有日本后有新加坡。就日本论，它倒是确有思想指导的，那就是以福泽谕吉为代表的“全盘西化”路线。他们不但不反对而且公然承认西方中心论。干了五十年，居然敢向西方挑战。失败了，又被人按着脑袋学，又干了五十年，现在又神气起来了，今天不但还有人（盛田昭夫）敢于向西方说“不”，而且还成了提倡“亚洲价值”的发起人。就新加坡而言，进入近代以来，它沦为英国殖民地几近一个半世纪。1965 年建国以后努力苦干，今天它的人均国民生产总值已超过全世界最早实现现代化的英国，因而它的领袖李光耀也成了号称足以与西方价值对抗的“亚洲价值”的主要代言人。但是李光耀本人也承认新加坡的成就是在英国殖民统治的基础上取得的，他本人除了家庭影响以外，受的是完整的英国教育，并不懂得多少儒家思想。他今天虽然高举“亚洲价值”的大旗，强调家庭价值与集体主义，但是有论者说他实际上做的是要保持英国殖民统治的管理方

式，而竭力保持原来的奴工在中国传统的专制主义下的驯服顺从的性格。新加坡的成绩是十分令人瞩目的，但是随着人民生活的日趋富裕已经渐渐变得懒惰而不听话了（这一点在日本也已有表现），李光耀也公开表示担心。

如上所述，看来只有中国这样号称有五千年文化又有广土众民，长期自以为居于天下之中心的国家在现代化的道路上要特别复杂一点。首先，自古以来只有“用夏变夷”，哪有“用夷变夏”之理。像“传统与现代化”能一再成为国民与学术界讨论不休的问题的，恐怕在世界上并不多见。这样的讨论往往返回到对传统的深索而很少联系到对现代化的研究上，恐怕背负的历史包袱过重是一个主要的原因。

中国走向现代化的道路一百多年来几经曲折，像样地干，实际上只是近几十年的事情，比日本晚了一百年，比新加坡晚了三十年，偏偏这个时候先进世界的问题日益暴露，而世界又已进入全球化与信息化的时代，国与国，人与人之间的接触日趋容易，接触多了，彼此间的了解比较具体、摩擦自然日益增加，结果一方面是“孳孳为利之徒”与“逐臭之夫”大量扩充；另一方面，爱国之士又惶惶不可终日。“传统文化与现代化”的问题实际是后者提出的，两个社会阶层的距离日益扩大，两个阶层内部又各有着眼点大不相同甚至截然不同的分派，这也是传统与现代的问题讨论不到一块的又一个原因。马克斯·韦伯的理论实际上被学者夸大了。他探讨英国率先实行工业化的原因是深刻的，但是其他后进国家，无非是“见人学样”而已。

事实上，在这个全球化与信息化的世界上，只要路子走得大致差不多，现代化也并没有那么困难。中国近十几年见人学样的现代化应该说成绩是很大的。在小平同志改革开放的方针

指导下，“摸着石头过河”，中国的经济增长速度连续十几年高居世界之榜首，中国的对外贸易从在国际上无足轻重到举足轻重。可以忧心的是：中国刚刚从世纪初害怕“亡国灭种”的恐惧中摆脱出来，就立即产生了一股虚骄，甚至横霸之气，俨然二十一世纪就是“中国的世纪”，今后的世界“必定要以中国人的价值观为中心”。这股思潮虽然还不能说已成为中国人的共识，但是因为爱听奉承话是人之常情，因此来势相当猛。

我所担心的是这股思潮很可能会成为中国现代化的又一个大障碍，甚至能使我们在现代化的道路上摔跤，就像三十年前中国人想领导世界革命的那股思潮那样。

我倒是相信中国成为世界上一个领袖群伦的大国的可能性是存在的。但是其重要的前提是必须好好地继承中国传统中的大国风范，真正以“泱泱大国”的标准约束自己。

什么是大国风范？老子说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之。”孔子说：“君子贵人而贱己，先人而后己，则民作让。”单就经济而言，中国今天问题之多，实在值得人忧心。一个市场经济，决不能像有些人狂妄地宣称的那样是中国古已有之的东西，这是本世纪初“西学源于中国论”的可笑的翻版。中国要走正道，就只有老老实实地向人家学，而且要承认迄今为止学得还很不到家，然而已取得了这么大的成绩。这只能使我们更加虚心，更加努力地学习，不但要学透它这样做的原理，还要建立它得以这样做的环境和条件，这就够我们临深履薄学几十年的了。何况还要看到，不是以小平同志的权威，恐怕连市场经济到今天还实行不了。然而小平同志年事已高，而且他也像任何人一样不能超出他一生所处的时代所给予他的局限性，后来的人如果不能继承他的思路，突破他的时代局限性，结果只能是不进则退。

小平同志告诫我们要“韬光养晦”，“决不当头”，但是现在却偏偏有人要张牙舞爪，要强出头，宣言要“靠中国哲学拯救世界”。这样不知天高地厚的狂妄，不但不能推进中国的现代化，而且恰恰是违背中国的文化传统的。

就是中国真有一天实现了现代化的愿望，成了世界头等富强的大国，也还是要继承中国古人所艳称的周文王“三分天下有其二，以服事殷”的态度。这种态度确切地说是协和万邦的态度，是今天世界上所缺少的，也是中国真正可以贡献给世界的，是未来的多元化而又全球化的世界的胶合剂，是足以改变这个世界自古以来服从的“武器先进者胜”这条规律的置换体。我常说西方中心论不是义愤填膺的批判可以批倒的，因为至少从哥伦布以来的五百年间，西方事实上主宰或者主导着世界。（已故的谭其骧教授力主此说，真是卓见）但是西方是可以取代的，只要有哪一个或者一群国家真能做到“言为世则，行为世法”！

可以说，现代化与全球化是同义辞，哪一种主义，哪一种做法最值得效法就都应该学习，各民族对自己的优秀传统的继承与学习都是为了现代化，向他民族的优点学习也是一样。

我们中国今天还吹不得牛。但是未能免俗，我也还有一点私心，祖宗之邦，谁能不爱？我的确是希望从我们中国的传统中产生出来的某种现代化有一天能成为世人向往学习的榜样。

噜噜苏苏说了这许多的话，原因是来信很使我感动，以你的眼界之开阔，思路之清晰，文字之畅达，在当前的学者中实属罕见。我倚老卖老地猜测你至少比我年轻十五岁，你完全有条件在把中国传统与现代结合并且推陈出新的学术研究工作中做出成绩来。尤其你是从事传播工作的，大众传播是人类各种事业中最敏感的一项。大众传播会把人类引向何方，它是不是

应该完全服从市场与赢利的原则（那样实际上就是利用人性恶的部分去赚钱），它应该受到什么样的制约？这些都是最尖锐最重大的问题，西方的有识之士已经开始在讨论了，就这一点说他们实际上比我们清醒，虽然迄今为止还没有人想出救治的方案。台湾有中国学者说，中国哲学的本原是忧患意识（以区别西方宗教的怖畏意识），此说是否信而有证，尚需讨论，但是现实情况是外国人（包括西方人与日本人）的忧患意识比我们强。我也是在官方传播机关工作大半辈子的一个人，深知它是最能刺激人心智活动的。我现在已是七十衰翁，已不指望能看到中国的现代化实现的一天（哪怕仅仅是今天日本、新加坡的水平），但是深信你还是大有可能的（条件是中国：一、不犯错误，二十年前伊朗、巴西都出过一阵风头，俨然要成为世界大国了，后来还是出了问题。二、继续大刀阔斧地开放改革下去）。

粗粗翻了一翻你送我的《现代传播》，发现其中还有不少好文章，一时来不及看，但总是要看的，尤其是你的文章。有所启发后再向你请教。

1996 年 9 月

20 世纪人类思想回顾

——进步主义与保守主义之间

何家栋

现在已经到了二十世纪即将结束的时候。人类当前所面临的主要问题是什么？人类又应以怎样的一种心态对待这些问题？在试图回答之前，让我们先回顾一下一百年前的历史。

根据斯蒂芬·茨威格在《昨日的世界》中的回忆，十九世纪末的欧洲人认为自己的生活的时代“是一个太平的黄金时代”。“十九世纪怀着自由派的理想主义真诚地相信自己正沿着一条万无一失的平坦大道走向‘最美好的世界’。人们用貌视的眼光看待从前充满战争、

饥馑和动乱的时代，认为那是人类尚未成熟和不够开化的时代；而现在，一切邪恶和暴虐均已彻底消灭，这也只不过是几十年的事。对这种不可阻挡的持续‘进步’所抱的信念是那个时代的真正信仰力量；人们相信这种‘进步’已超过圣经，而且他们这样的神圣信条看来正在被每天每日科学技术的新奇迹雄辩地所证实。"[①]欧洲人这种乐观主义的进步观，当时已经被美洲人、澳洲人以及土耳其、波斯、印度、中国的先进分子所接受，因而成为世界文明的主流思想。

乐观主义的进步观有两大支柱，一是进化论，二是经济决定论。达尔文的生物进化论认为，生存竞争、弱肉强食是一种自然界的规律，是生物从低级向高级进化的必由之路。从生物进化论推衍出来的社会进化论则认为，先进文明征服、消灭后进文明，先进民族统治、同化后进民族，是一种历史的规律，是人类进步的必由之路。社会进化论者对落后文明的衰败和死亡并不感到惋惜，例如马克思就认为英帝国用枪炮打开印度和中国的市场是有进步意义的。然而，这种符合历史必然性的征服最好是和平的、不流血的，尽可能地在消灭落后文明的同时拯救在这种文明中承受苦难的个人。进步主义者的经济决定论则有两个方面的涵意。首先，假定经济利益是人类的主要追求，经济人是人的主要属性，因此，人的一切行为可以由经济动机来解释。其次，认为文明竞争、文明进化的决定性因素是生产力，经济实力决定文明兴衰，经济发展导致道德提高。

十九世纪末进步主义的世界文化霸权地位，经过二十世纪的两次世界大战，受到严重的冲击。茨威格在第二次世界大战中写道：十九世纪末的一代人“是被理想主义所迷惑的一代

① 斯蒂芬·茨威格《昨日的世界——一个欧洲人的回忆》，三联书店 1991 年版，1、3 页

人，他们抱着乐观主义的幻想，以为人类的技术进步必然会使人类的道德得到同样的提高，而在我们今天把‘太平’一词早已作为一种幻想而从自己的词汇中抹掉的人看来，那是十分可笑的。”二十世纪的思想家大多数抛弃了经济决定论的信仰，不再把技术进步和道德完善联系在一起。许多人变成了道德悲观论者。茨威格说：“我们对于人的道德的可教性是大抱怀疑的”，“鉴于一场猛一下就使我们的人性倒退一千年的灾难，在我们这些得到惨重教训的人看来，那种轻率的乐观主义是十分迂腐的。”①半个世纪后，兹比格涅夫·布热津斯基以同样的笔调写道：“20 世纪，在很多人与人类生存的实际方面直接攸关的领域里出现了空前的科学上的突破……但是，不幸，在道德方面——和标志着 20 世纪的最大失败的政治方面——没有跟上这种进步。”②

从十九世纪末的“黄金时代”到二十世纪末的问题丛生、“全球混乱”（布热津斯基语），究竟是不是人性倒退、道德沦丧所致呢？从历史上看，凡是提出涉及人类生存的深刻问题的时代，总是孕育着重大的道德进步。人类各主要文明的社会习俗（包括以活人献祭等宗教礼仪）在沿续了几千年后，在历史的轴心期（雅斯贝斯语）几乎同时遇到了挑战，在哲人提出“我是谁？”“人是什么？”的问题后，“仁也者，人也”③和“人是万物的尺度”④才能成为人类伦理道德观的核心。相对于十九世纪的“理性和自满的时代”，二十世纪是一个“质疑和

---

① 斯蒂芬·茨威格《昨日的世界——一个欧洲人的回忆》，三联书店 1991 年版，4—5 页

② 兹比格涅夫·布热津斯基：《大失控与大混乱》，中国社会科学出版社 1994 年版，12 页

③ 《孟子·尽心下》

④ 罗素《西方哲学史（上卷）》，商务印书馆 1982 年版，111 页

反省的时代"。我们看到，伴随着新问题的不断提出，人类的认识水准和道德水准在同步发展提高。

二十世纪初，欧洲列强的朝野各党包括社会民主党对于政府的殖民政策基本上都持支持和默许的态度，但是到第一次世界大战临近结束时，苏俄和美国两个大国的首脑列宁和威尔逊分别代表各自的政府宣布支持民族自决和自治。三十年代，当希特勒在德国大肆迫害犹太人时，许多国家的朝野人士尚把它作为别人家里的事不去干预，而1941年罗斯福和丘吉尔联合发表并获得世界上许多国家支持的《大西洋宪章》则明确主张："尊重各民族自由选择其所赖以生存的政府形式的权利。各民族中的主权和自治权有横遭剥夺者，两国俱欲设法予以恢复。……并使全世界所有人类悉有自由生活，无所恐惧，亦不虞匮乏的保证。"[①]随后人权原则被吸收到《联合国宪章》中。南非白人政权因为实行种族隔离政策而受到国际社会的长期制裁。从第二次世界大战结束后的非殖民化进程，现在已经在全球范围内完成。到九十年代，人类已经把对自身文化多样性的关怀延伸到生物界，不久前各国首脑签署《生物多样化公约》就表明了这一点。

从某种意义上说，二十世纪最重要的事件之一是保守主义思想的回潮。从十六、十七世纪以来，进步主义逐渐在欧洲思想界占了上风，到十九世纪末的社会达尔文主义则达到了顶峰。二十世纪上半叶，进步主义更从欧洲扩散到全世界。与此同时，进步主义开始受到哲人的质疑。正如茨威格所说："我们不得不承认弗洛伊德的正确，他看出我们的文化、我们的文

① 董云虎、刘武萍编著：《世界人权约法总览》，四川人民出版社1994年版，12页

明只是随时能被破坏性的罪恶欲念的力量所冲破的薄薄的一层。"[①]十八世纪的理性主义者所描绘的人性犹如冰山露出水面的部分，潜伏在水面下的则是人的本能，人性中由生物遗传性所决定的这一部分的保守性与科学技术的进步形成鲜明的对照。海德格尔则对迷信技术进步提出了警告，他指出要把技术作为"最高的危险"[②]来认识，第二次世界大战后疯狂的核军备竞赛为此作了最好的注释。海德格尔要求人们沉思："在技术化的千篇一律的世界文明时代中，是否和如何还能有家园。"[③]当代学者已经不能容许自己像观察蚁群社会那样冷眼旁观人类的种内生存竞争，也难以完全接受建立在还原论基础上的功利主义，即以此时此地的个人利益考虑为基准来评判一切事物的价值，他们比以往更加偏重从审美的角度来欣赏传统留存至今的一切遗产，对多样性存在的偏好，显然会减缓以种内生存竞争为主要机制的进化速率。贝尔在七十年代末提出了三大领域对立学说："经济、政治和文化三个领域各自拥有相互矛盾的轴心原则：掌管经济的是效益原则，决定政治运转的是平等原则，而引导文化的是自我实现（或自我满足）原则"[④]明确宣布"我在文化领域是保守主义者"。[⑤]

这显然是对经济决定论的反叛。目前在发达国家，认同政治有日益取代利益政治的趋势，利益的确认是基于共同人性(经济人假设）和普遍主义（每一个人可以互换而不影响结果)，因而是容易衡量和相互交易妥协的；而认同则是每一个

① 同〔1〕，4页
② 冈特·绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代的科技》，中国社会科学出版社1993年版，214页
③ 同〔8〕，217页
④ 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》三联书店1989年版，42页
⑤ 同〔10〕，24页

具体的“我”的一种文化心理取向，是对“我”的传统，“我”的身份，“我”的特殊属性的确认，不具有可交换性和加合性。

尽管十九世纪核心观念已经动摇，但是二十世纪的核心观念并没有形成。在世纪末的今天，进步主义和保守主义（传统主义）正在世界范围内激烈冲突，鹿死谁手尚难定论。因此，思想界也就显得格外热闹，各种新论层出不穷，九十年代初，福山的《历史的终结及最后一人》一书曾引起轰动，他在书中断言：自由民主可以成为意识形态演化的终点，人类统治的最后形式，同时也就成为历史的终结。[①]随后，亨廷顿发表了《文明的冲突?》一文，文中写道：“我认为新世界的冲突根源，将不再侧重意识形态或经济，而文化将是截然分隔人类和引起冲突的主要根源。在世界事务中，民族国家仍会举足轻重，但全球政治的主要冲突将发生在不同文化的族群之间，文明的冲突将左右全球政治。文明之间的断层线将成为未来战斗线。……在可见的将来，不会有普世的文明，有的只是一个包含不同文明的世界，而其中的每一个文明都得学习与其他文明共存。”[②]他的论点也起了广泛的反响。此外，还有一些人论述世界中心的转移，预言二十一世纪将是“太平洋世纪”等等。上述几种议论虽然各有侧重，但实际上涉及的是同一个问题的不同层面，这个问题就是全球范围内的现代化问题。

我们认为，所谓现代化就是人类历史从诸文明走向普世文明的过程即人类文明世界化、全球化的过程。人类历史可以分三个大阶段：前文明、诸文明和普世文明阶段。人类是同源的，前文明阶段的人类遗迹，不论是在什么地方发现的，都有

---

① Francis FukoYama: The End of Histoy and the Last Man, Penglir Books, 1992, ix

② 亨廷顿：《文明的冲突?》中译文载《二十一世纪》1993年版10月号

一些类似的文化特征。诸文明阶段只有几千年的历史，分散到世界各大洲的人类借助语言、文字等抽象符号，各自发展出自己的一套文化系统，形成不同的文明。诸文明阶段本身又可分为三个小阶段，其一是不同文明独自发展形成的阶段，其二是并存争雄的阶段，其三是一体化和相互融合的阶段。几个世纪以来的现代化进程，可以说，已经走到了上述第三个小阶段的中途。在现代化的过程中，诸文明的相互融合能够达到什么程度，或者说应该达到什么程度，普世文明能否最终出现，现在还是有争议的，但是从康德以来的学者中，还没有对这种前景断然拒绝的。显然，福山认为自由民主制度已经构成未来普世文明的骨架，而亨廷顿也只是说在可见的将来不会出现普世文明，所谓世界中心概念的成立，则要以世界的整体化为前提。

看来，在制度层面上的一体化阻力最小。例如中国政府，一方面标榜“有中国特色的社会主义”，另一方面又一再声明要在立法方面与世界接轨。对于《历史的终结及最后一人》一书的批评意见很多，但是并没有人提出可以替代自由民主的其他可行的制度。自由是私人领域中的原则，民主是公众领域中的原则。尽管自由与民主在各自领域中的地位无可动摇，这两个领域的边界却是尚未明确划分的。在二十世纪中，公众领域不断蚕食私人领域，政府越来越广泛和深入地干预个人事务，造成了民主与自由之间的紧张。这是进步主义与保守主义的一个斗争焦点。在民主宪政国家，法院比议会更加靠近传统，因而常常扮演着个人自由保护神的角色；另一方面，最近二三十年的伦理学转向，使自由相对民主而言在学理上重新获得了某种优先权。

由于语言文化层面全球化与本土化，一体化与多样化的关系没有得到澄清，在一些发展中国家里，现代化运动正在受到

挑战，伊斯兰原教旨主义的兴起就是最典型的代表。制度只涉及人的一部分制度化行为，改变起来相对比较容易；文化则涉及人的全部行为和心理，而且包括祖先流传下来的全部遗产，实现一体化的难度要大得多。我们应当着重指出，全球化与本土化的问题是与一个国家的精英文化与大众文化的关系紧紧缠绕在一起的，只有解开重重谜团才能找到问题的症结。在一个弱势文化与强势文化接触的初期，弱势文化的精英往往占风气之先，首先接受强势文化，并以此加强或重建精英文化在当地的文化霸权地位。这样，就形成了具有全球化的倾向的精英文化与本土化的大众文化在一国范围内对峙的格局。在文化一体化过程中，弱势文化的大众文化会直接追随强势文化的大众文化并越过当地文化精英直接与强势文化的文化精英发生联系，本土性的文化霸权会被全球性的文化霸权所逐渐取代。这样，就激发了精英文化的本土化运动。未来普世文明的一种可能结构是：大众文化更加全球化、一体化，例如流行音乐、时装、汽车文明等；精英文化则相对多样化、拼盘化，一方面将诸文明阶段的文化遗产分别保存下来，一方面体现出丰富多彩的文化创新活动。

我们所说的现代化不是西方化而是全球化，因此，现代化进程发展到今天这一步，其阻力不仅来自发展中国家而且来自发达国家，今后，来自后者的阻力将会越来越引起世人的关注。美国的孤立主义和欧洲的新法西斯主义就是其突出的表现。这里面的困难涉及人本身的全球化和一体化的问题。所谓“太平洋世纪”，所谓“中国世纪”，其实里面只包含了一个最简单的道理。一旦实现制度一体化，世界不同部分之间人均生产率的差距将会迅速缩小，那时，环太平洋地区或者大中华地区，仅仅由于人口上的优势，就会成为经济实力最强大的共同

体，成为新的世界中心地带。但是，这笔账算得也太简单了一点。各国地区生产率的差异，不仅取决于制度因素，而且取决于资源环境因素等。美国人均占有耕地几十亩，中国人均占有耕地只有一亩多，中国的农业生产率要达到美国的水平几乎是不可能的。从另一方面而说，如果中国的人均二氧化碳排放量达到美国现在的水平，全球生态系统也可能会承受不了。要消除南方与北方的劳动生产率和生活水平上的差距，需要有大规模的资本和技术流动，财政性的转移支付（发达国家依靠高污染的能源实现了工业化，如果他们不希望发展中国家走同样的发展捷径，就应当以支付污染税的方式来弥补发展中国家使用低污染、高成本能源的经济损失），乃至人均资源占有量的调整。显然，耕地、矿产是不能搬家的，中国有句俗话，叫做人挪活，树挪死，人口本身在世界范围内的重新配置在经济上是效率最高的一种资源配置方法。城市化就是一国范围内的人口重新配置。然而，目前的国界和种族差异妨碍了人口在世界范围内的合理流动。如果不同种族的人长期保持不同的经济发展水平和生活的水准，就会强化种族认同，强化对种族生存空间的争夺，导致世界范围的两极分化和长久的对立冲突。如果人口流动造成种族混杂居住，那么在短时期内会出现不愉快的局面，例如土耳其、北非移民在西欧国家引起的排外浪潮，但最终会由混合变为融合，然而，这一过程将是长期的、痛苦的，并在很大程度上取决于一体化与多样化之间的意识形态斗争，取决于弱势者的抗争程度和强势者的妥协意愿。随着世界经济新秩序的建立和全球共同体的逐步形成，世界人口新格局的出现是不可避免的。中国人从农村流向城市，从境内流向境外的两支洪流，既是下一个世纪的问题之源，也是下一个世纪的希望之源。

当二十世纪人类全神贯注于现代化问题时，后现代问题悄然而至。在我们考察现代化问题时，总是带有一个特殊的视角，例如东方人、亚洲人、中国人的视角；然而，在考察后现代问题时，人的种族、国籍等各种界别已经不重要了，我们的主体身份将是人或者人类。

人类面临的新问题正是他的成功所造成的。据人口学家奇波拉测算：在人类以狩猎、捕鱼和采集野果为生度过漫长的几十万年中，人口数量始终不超过1000万；而1750年的世界总人口很可能为6.5亿到8.5亿，是大约一万年的农业社会发展阶段的人口最高峰。[①]在此后的两个半世纪中，随着现代化进程从欧洲扩散到全球范围，世界人口总数一下子激增到60亿。如果人口像这样继续增长，很快就会使我们在地球人满为患，难以承载整个人类文明，造成无法挽回的生态危机；如果人口增长马上停止，世界人口的结构就会发生巨大变化，也会造成前所未有的问题。在发达国家，由于平均寿命不断提高，人口增长率明显下降甚至出现了负增长，老龄化社会已经迫在眉睫。以日本为例，65岁以上的老人到二十一世纪初将升至总人口的14%，到2020年将达到约19%的高峰；1980年，平均8个劳动者赡养一个老人，到二十一世纪初，每3.3个劳动者就要肩负赡养一个老人的重担。据日本厚生省对国民医疗费的调查，1980年一个老人的医疗费是年轻人的4倍。据日本自治省调查，1976年比1967年的全国老人福利费增长达25倍。[②]人口结构的变化使发达国家的社会福利制度濒于崩溃。像瑞典那样的福利先进国家，税金高达收入的60%以上，大

① 卡洛·M·奇波拉：《世界人口经济史》，商务印书馆1993年版，84页
② 日本经济新闻社编：《老龄化社会——无形的革命》，新华出版社1987年版，2，30页

部分用于社会福利方面的转移支付，已经到了负担的极限。人口老龄化这种后现代问题的出现，可能会在一定程度上加速世界现代化、一体化的进程。因为发展中国家的青年人向发达国家的移民，将有助于减轻发达国家中每一劳动者赡养老年人的负担，改善那里的人口结构。

在现代化的工业化、市场化浪潮中，人们之间的许多界线在不断地被冲破，人们的许多社会角色意识和归属感在逐渐淡漠，人在向全球化提升的同时也在向原子化回归。原先许多有价值的事物被现代化消解了，原先许多有意义的情感和追求变得荒谬起来，“人类所有这些智慧和才能所保存下来的竟然是一个不再知道他是什么的人，一个完全沉浸在存在，却又忘记了他为何而存在的人，一个实践上充分受到保护和享有舒适生活却又不知该去做什么的人。人类进步达到了颠峰阶段，竟然到了承认人的生活价值毫无意义的地步。”[①]生活意义问题成了后现代化的首要问题。海德格尔指出，人是“被抛入”这个世界的，“‘被抛入’这个词提示着它的被交付的存在者的事实性。”[②]在几千年中，人们发现自己已被抛入其中的世界具有一种强制性的“此处”的意义，国家、民族、阶级、家庭，都是一种强制于人们的意义所在。当现代化把介于个人与人类之间的一切中间层次的价值消解后，个人的价值便突出起来。萨特说：“人的实在就是这样的一种东西，通过它，价值得以出现于世。”“我认为自己是完全自由的而且除了从自身之外，我无法从别的地方获得世界的意义。”“就其根本结构而言，焦虑即

① 艾伦·布鲁姆：《走向封闭的美国精神》，中国社会科学出版社 1994 年版，177 页

② 转引自乔治·斯坦纳：《海德格尔》，中国社会科学出版社 1989 年版，136 页

是自由。”焦虑意味着承认事物的意义是由我们赋予的，承认我们由之限定自己每一时刻的境况的意义体系是通过我们而指派给世界的，承认我们不可能以世界自身的方式（即自在）而获得这些意义，因此，我们每一个人对于他们生活其中的世界都负有责任。[①]然而由于海德格尔所指出的“普通人”的“无责任能力”[②]，“只有极少的人受过运用理智的训练。他们在许许多多的问题上需要帮助——事实是在所有问题上，因为一切都在等待着新鲜和独立的判断——他们既无时间也无能力进行思考以作出判断。甚至当他们计算自身利益时，对于自身利益这一目标本身可能也有问题。大多数人总是需要权威的，所有人至少有时也需要权威。因为没有别的力量可以求助，判断几乎总是由大多数人的共同信念决定的。这正是传统一贯所起的作用。”“理性解放的一个负面效果就是更多地依靠公众舆论，从而更缺乏独立精神。”[③]于是，出现了令人惊异的两极：一方面是价值多元化、相对化，“就像‘价值’可以为任何思想辩解一样，‘生活样式’也可以为任何一种生活方式来辩解。是与非，美与丑的区别被淡化了”；[④]另一方面则是“单向度的人”（马尔库塞语）“随大流者”（布鲁姆语），赶时髦的、粗俗的大众文化笼罩一切。

人的原子化意味着传统社会稳定的、复杂的结构的瓦解，具有无限选择机会却不具现实选择能力的个人回归为千篇一律、千人一面的原子化个体，同时，他们在彼此疏离。“因为今天的人们一定要打算成为整体的、自给自足的人，而不会去

---

① 转引自乔治·竹图：《萨特》，中国社会科学出版社1992年版，212，111，107页

② 同〔17〕，145页

③ 同〔16〕，266页

④ 同〔16〕，253页

冒相互依赖的风险。为了体验将来怎样做，想象力驱使人人展望分离之日。人们本该用于共同事业的精力在准备成为一个独立的人的过程中耗尽。”“分离是对情感相互性要求的蓄意拒绝，……我们沙漠中沙的不断流动——地点分离、人物分离，信仰分离——产生这样一种自然的情感状态，在其中谨慎和怯懦成为普遍的倾向。我们成为社会性的孤立主义者。”[①]因此，费孝通警告世人，在人们普遍关心的生态问题之外，还有一个更加重要的心态问题。

在即将进入二十一世纪的今天，人类同时面临着两类性质不同但又相互关联的问题。一类是现代化问题，要不要以及怎样建设世界统一的市场、全球政府、普世文明；一类是后现代问题，如何在创造一个新世界的同时保护和完善我们的家园：既不要因为无节制的技术化而破坏了人类赖以生存的生态家园，也不要因为迷失生活的意义而破坏人类心灵的家园。

几个世纪以来进步主义在思想界的垄断地位受到冲击，这是一件好事。然而，我们对于保守主义在二十世纪的复兴同样也要抱审慎的态度。传统的确能为时尚提供一种均衡和补充的力量。但是，传统中所包含的古老智慧的结晶并不足以抗衡当下的一切挑战。举个简单的例子，先贤并没有教导我们如何去应付每年 2% 的人口增长率持续几个世纪将会导致的局面。布鲁姆说：“人的自然本性应该是我们判断自己生活和其他民族生活的标准。这就是哲学而非历史学与人类学成为人类最重要科学的原因。”[②]对于人的自然本性在哲学上有两种不同的看法，洛克认为人适应文明社会是自然而然的过程；卢梭则认为这种适应是极其困难的，“在文明社会秩序中，一个人如果还

---

① 同〔16〕，119 页
② 同〔16〕，31 页

要保存他的自然感情的优越地位，就难以知道自己想要些什么。他永远跟自己相矛盾，永远在自己的天性与责任之间徘徊。"[①]弗洛伊德进一步揭示了人的本能与文明之间的冲突，指出"文明将不可避免地与日益增长的内疚紧紧地联系在一起，而且内疚也许将加强到令人难以忍受的程度。"[②]保守主义者往往对于人的发展潜力不表过分乐观，但对人的本能则抱有乐观、放心的态度，在一般情况下总是对于人性的眼下表现和处境表示满意；卢梭及其传人则强调人性中的自然性与社会性的紧张关系，指出其出路或者回归自然，或者是改造人性。近一个世纪以来，马克思主义改造人性的大规模社会试验迄今没有成功，但是，融汇人的自然性和社会性的创造性综合这一课题依然在激励着仁人志士们。

面对世纪末的问题和挑战，我们需要一种谦逊而又进取的人生态度，在进步主义和保守主义之间保持一种必要的张力。

1995 年 5 月

---

① 转引自同〔16〕，176 页

② 西格蒙德·弗洛伊德：《文明及其缺憾》，安徽文艺出版社 1987 年版，83 页

文化不自觉的典型文本

——评盛洪《为万世开太平》

何家栋

近年来，探讨中华文明与西方文明、本土文化与异域文化又成为热门话题。在林林总总的观点中，费孝通先生和盛洪先生这一老一少的观点，可以被认为是具有典型意义的。1997 年第 3 期《北京大学学报（社会科学版）》发表了费老的最新力作《反思·对话·文化自觉》，盛洪的最新代表作《为万世太平——写在《为万世开太平》出版之前》则刊登在 1997 年 4 月 7 日的《北京青年报》上。对照着阅读这两篇文章

以及二位先前的有关文章，就像是在参与一场针锋相对的论战。

盛洪："文明……在任何观点上，它总有边界。""文明在它覆盖的人群中带来和谐，却在它之外导致更大的冲突。"费孝通："把国家的领土概念引申到文化领域中来，把不同文化划出界线，来强调文化冲突论。我意识到这种看法是有很大危险的。如果边界的概念改成'场'的概念，也许可能纠正这个倾向。"

盛洪："如果中华文化不复存在，即使按照西方的规则中国玩赢了，中国的现代化也变得毫无意义了。因为中国人接受了当初他们拒绝的规则。"费孝通："文化是人为的，也是为人的。……现在正面对着一个严酷的选择，保存文化呢还是保存人？如果依照我的文化是为人的认识，选择是明确的，就是要保存的是人而不是文化。……只有从文化转型上求生路。问题是在怎样转，转向何处。"

盛洪："由此来看中国的现代化运动，不管参与其间的人是否意识到了，历史本来就赋予了它一个伟大的道德目标：为万世太平。这一目标要由中华文明的复兴来完成。""它曾经是、并且将会重新兴起，成为未来全球文化的主导力量。"费孝通："当代中国文化必须经过文化自觉的艰巨过程，才能在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置，经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、各抒所长、联手发展的共处守则。"

费老反复呼吁"文化自觉"，希望知识界能致力于科学反思，用实证主义的态度，实事求是的精神来认识有悠久历史的中国社会和文化，既要有"自知之明"，也要理解所接触到的

多种文化。用费老的这把尺子来衡量盛洪关于文明的系列文章，就可以发现，它们正是既不知彼又不知己，有了一点发现就沾沾自喜，文化不自觉的典型文本。

一、社会达尔文主义的神话

盛洪在他的文章中，从博弈论的囚徒悖论出发，批判了社会达尔文主义，然后笔锋一转，马上断言“西方主流文化的价值观，除了个人主义以外，还有社会达尔文主义”，“这种包含着非文明因素的西方主流文化已经主导了全世界”。他并没有对这一重大判断进行论证，只是说：“尽管连年征战给人们带来了痛苦，西方对非西方的掠夺和榨取却减少了西方国家之间的战国状态的残酷性；使西方文化较少对战国规则产生憎恶之感，社会达尔文主义甚至成为主流。”且不说西方国家的战争是否缺少残酷性（想想两次世界大战及希特勒对犹太人的屠杀），或者西方文化是否对战国规则较少憎恶（想想诸位诺贝尔和平奖得主的言行及西方的各种反战文学与电影），这里只须指出，轻描淡写的外部分析不能代替确凿的内证。

文献中找不到社会达尔文主义是西方主流文化的有力证据。《简明不列颠百科全书》社会达尔文主义条：“19 世纪的社会文化进化理论，因和达尔文生物学理论有关系而有此名。社会达尔文主义者——著名的有英国的斯宾塞和 W·白哲特，美国的萨姆纳——认为影响人的变界的自然选择过程，将导致最强竞争者的生存和人的不断改进。……社会达尔文主义在 20 世纪衰落，因为生物学知识和文化现象知识的领域不断扩大，足以驳斥而不支持其基本信条。证据表明，自然选择对大多数最富竞争性或侵略性的个体来说，并不一定是有利的；必

须对后天特性和遗传的特性加以区别；社会进化过程并不是沿着一条直线发展的。”

在美国科瑟的《社会学思想名家》中有一篇对最著名的社会达尔文主义者斯宾塞的介绍。科瑟指出：“进化论思想不仅在维多利亚时代具有一般性的吸引力，斯宾塞独特的学说还以其包罗万象的体系受到大众的欢迎。”“斯宾塞主义作为一种个人主人的正当理由，似乎比边沁主义者的学说更具有实用价值。边沁主义思想也赞成个人主义，但是它在社会改革方面仍然强调应该有明确的立法。而斯宾塞则反对任何法规的干预。”“盛行于维多利亚中期的那种普遍的乐观情绪，表明斯宾塞的学说是可以被接受的。……然而由于受到（19 世纪）70 年代经济危机的打击和工人动乱的影响，维多利亚中期时代的乐观主义结束了，斯宾塞的学说也失去了往日的光辉。”“尽管斯宾塞的著作仍有一定的吸引力，但是在两次大战之间，在社会科学界，他确实被人们忘却了。”如果我们对上述学术著作和百科全书中描述的思想史仍抱有信任感，而不是像盛洪那样视之为“西方主流文化编造的历史”，那么就可以比较有把握地说：社会达尔文主义是西方学术思想中曾经一时走红但已无可挽回地衰落的一个支流，而不是其至今沿续的主流。

那么，是否社会达尔文主义在西方政治家中比在思想家中更有市场呢？世纪之交，美国西奥多·罗斯福之类的政治家确实发表过带有强烈社会达尔文主义色彩的言论，但第一次世界大战的爆发则使其信誉扫地。本世纪西方主流政治文化的经典之作是一战中美国威尔逊总统阐明的“十四点”和二战中美国富兰克林·罗斯福总统与英国丘吉尔首相联合发表的“大西洋宪章”。前者提出了民族自决权的原则；后者明确声明，两国不为自己谋求领土或其他方面的扩张，两国不要求任何不符合

有关的民族自由表达的意愿的领土变更，两国尊重各民族选择其所生活的政体的权利，并希望被横遭剥夺了自治权利的民族恢复其自治。从“大西洋宪章”和重申了该宪章的“目的和原则”的《联合国宣言》中，已经难以觉察到社会达尔文主义的影响。

接下来盛洪或许会说，西方思想家、政治家全都是说一套做一套。“自由民主可以与殖民主义并肩而行，平等人权则以文化种族主义为条件。为了维护自己的道德形象，西方主流文化强调前者而淡化后者。接受这样的文化宣传，人们就很难发现西方文明在近代以来对人类道德的毒化，反而将其视为道德上更为优越的文化。”但是这与人们在日常生活中的感受不符。自从国门打开以来，许多中国人有了与外国人打交道的机会，他们大多发现西方人比东方人更直率，更少虚伪，盛洪自己也说过：“其实西方文化的特点恰恰是在利益问题上不加掩饰，……他们的倾向性并不需要高深的分析技巧就能观察到。”即使我们承认西方人言行不一，说的是自由民主人权，行的是社会达尔文主义，这也不足以证明社会达尔文主义的行为与自由民主的理论之间有什么内在的必然联系，必须把它们绑在一起批判。因此，仅仅是“虔诚信奉自由、民主、人权的原则”而没有“吃透”社会达尔文主义的中国知识分子，就不必像盛洪那样为“被一些西方知识分子意识形态化”而自责；也不必相信信奉这些原则“导致的后果就是纳粹主义”，因为历史清清楚楚地告诉人们，纳粹主义的主要特征就是公开践踏“自由、民主、人权的原则”。

平心而论，把社会达尔文主义作为西方主流文化的价值观、历史观并不是盛洪一手制造出来的神话；从某种意义上说，这是一种历史的误会。众所周知，是严复把社会达尔文主

义引进了中国。严复 1894 或 1895 年开始编译《天演论》，1896 年完稿，1898 年该书出版。《天演论》的底本是赫胥黎新出版的罗马尼斯演讲稿即《进化论与伦理学》。赫胥黎的演讲并非宣传社会达尔文主义，而是在抨击它，这与 19 世纪末开始于英美两国的普遍反对斯宾塞主义的大背景是一致的。但是，严复的译本只取了赫胥黎书名的一半，他对赫胥黎维护人类伦理观念、反对“任天为治”放任主义的宗旨并不十分理解，反而对赫胥黎的批评对象斯宾塞颂扬有加。正如史华兹所说，严复“发现是斯宾塞而不是赫胥黎，满足了他亟感饥渴的理智上的需要。作为一个综合整体的斯宾塞体系是极其吸引人的，严复一次又一次地提到斯宾塞创造了一个解释一切现实现象的体系。……斯宾塞一元论体系的‘宇宙整体’，使严复感到非常满意，因为像他同时代的许多人一样，他不仅在寻求医治中国眼前的病害，而且在寻求一个清晰的无所不包的现实梦幻。”甲午战败后的中国士大夫，需要一个能够给人以强刺激的理论体系，来推动他们迈出与传统思想决裂的最后一步。社会达尔文主义正是这样一种兴奋剂。由于《天演论》是严肃介绍西方学术思想的开山之作，一时间，人们把浅薄的社会达尔文主义认作西学的真谛，也是很自然的事情。好在这种情况并没有维持多久，到 1903 年，留日学生马君武就拿社会主义与进化论作了比较，认为马克思高于达尔文；《民报》、《天义报》、《新世纪》先后创办后，社会主义、无政府主义思想便完全压倒了社会达尔文主义。事实上，社会达尔文主义在中国思想界风靡的时间不超过十年，到第一次世界大战结束后，就完全退出了中国近代“主流文化的大雅之堂”，尽管通过士大夫阶层的中介，它在某种程度上已经融入中国的底层文化。

盛洪先是把社会达尔文主义打扮成西方主流文化，然后对

非文明的西方文化痛加谴责，这无异于唐·吉诃德与风车大战。这场大战对于加深理解西方文化，提高文化自觉，没有一丝一毫的帮助。

二、天下主义还是多元主义

盛洪极为赞赏宋儒张载的四句名言："为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。"（各本有异，冯有兰《中国哲学史新编》第五册引用的是《张子语录》本："为天地立心，为生民立道，为去圣继绝学，为万世开太平。"）并以"为往圣继绝学"为己任。我们十分钦佩盛洪的抱负，但却不大明白他所谓的"往圣"、"绝学"究竟是什么意思。

张载语境中的"往圣"与"绝学"，概念是清晰的。韩愈为儒家制造了从尧、舜、禹到周文王、武王、周公，再到孔子、孟子的"道统"，张载所说的"往圣"就是指这些人。而从东汉以来，佛道二氏之学兴盛，儒学日益凋零，因此宋代的理学大师要拯救和复兴儒学这门走了近千年下坡路的"绝学"。

盛洪笔下的"往圣"却是含混不清的。一方面，他说，古代圣贤奠定了天下主义关怀与和平主义精神的文化，以胡适、鲁迅、李大钊为代表的近代主流文化实际上也是蕴含着天下主义的理想，中华文明有着系统的和平主义和天下主义的内涵。如果把古圣人孔子和"今圣人"胡适以天下主义的红线贯穿起来，"绝学"又从何谈起呢？如此看来，板子只好打在"已经被一些西方知识分子意识形态化，作为宣扬文化种族主义的工具"的"大多数三四十的，与我有着相近的有关历史和世界的知识结构的人"，即"醒悟"之前的盛洪们的屁股上了。另一方面，他又说，在陈寅恪的时代（三四十岁的人应该对这个时

代不负责任)，天下主义的中华文化已经被人弃之如敝屣；那些认为西方文明比中华文明更“现代”、更“文明”的人应当为中华文化沦为“绝学”负责。显然，胡适、鲁迅、李大钊都说过类似的话，盛洪文章中也经常对鲁迅和顾准的“自辱”心态加以嘲讽，这样看来，上述人等又应当从“往圣”名单中开除出去。

盛洪对天下主义作了如下定义：“由于天下主义是对全人类的认同，在它看来人与人是同等的、没有区别的，也没有民族之分，所以在天下主义文化中，或许有个人与个人的利益冲突，但不存在以民族文化划分的一群人与另一群人的冲突。”如果这仅仅是盛洪的一种理论建构，没有人会表示异议；但是，如果要把它作为一种事实叙述，就必须接受历史的检验。盛洪说：“在中国，天下主义不仅是一种观念，而且曾经实现过。”也就是说，他的天下主义不仅是中国思想史上的一个事实，而且是社会政治史上的一个事实。至此，我们不得不坦白地指出，盛洪对中国文化太缺乏“自知之明”了。不错，中国传统文化的确可以在某种意义上概括为天下主义文化，但此天下主义非彼天下主义，盛洪为人们所描绘的天下主义的中国文化纯属历史虚构。

中国历史上的天下主义有三个显著的特征：大一统，华夏中心主义，差序格局。

“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上。”大一统的天下由至高无上的君主和逐级而下的王臣组成，在这个“舆论一律”、“以吏为师”的等级制体系中绝不允许任何利益集团、社会团体、亚文化之类的中间架构存在。中国人历来把大一统作为万世太平的保障，然而，大一统的社会结构却具有内在的不稳定因

素，一旦发作起来，便常常导致天下大乱，土崩瓦解，率兽食人。

中国传统文化中的天下并非没有民族之分，而是十分强调“夷夏之防”；并非“是对全人类的认同”，而是只许“以夏变夷”，不许“以夷变夏”。天下是有中心——边缘结构的，所谓“惠此中国，以绥四方。”居于天下中心的中国是绝对不能与四方的蛮夷戎狄讲平等的，如何让英使马戛尔尼跪拜乾隆皇帝以维持天朝上国的礼法曾是两个世纪前中华帝国最大的外交课题。

孟子所谓“人皆可以为舜尧”，那只是指人的潜力与可能性；在现实生活中，儒家十分讲究人与人之间的尊卑贵贱和亲疏远近，绝非如盛洪所说“在它看来人与人是同等的，没有区别的”。费孝通把中国传统社会概括为“差序格局”的社会，天下以皇帝为中心，每一个人都以自己为中心，而把其他人分为三六九等，区别对待。因此梁启超说，中国人只讲私德而不知公德为何物；林毓生说，中国社会是一个“私性社会”，至今尚未发育出健全的“公共性格”。

鸦片战争的炮火，震撼了中国天下主义的政治体系；甲午战争的惨败，摧毁了中国天下主义的思想体系。一个世纪以来，从世纪之交的梁启超，到五四运动时期的蔡元培、陈独秀、胡适、鲁迅，到四五十年代的罗隆基、储安平，到六十年代的殷海光，到七十年代的顾准，中国知识界逐渐形成了自己新的主流文化。这一新文化或者说新道统是人本主义的，而不是民族主义或国家主义的，也不是天下主义或文化主义的。正如胡适批驳“中国本位文化派”时所说，真正的本位是无数活生生的中国人，而不是中国文化；是人民，而不是国家。殷海光说：“人本主义的架构是对个人生存权利的肯定，对人的尊

严的肯定，对道德价值的肯定，对自由的肯定，以及因此对开放的心灵和开放社会之趋进。”为了每一个中国人的自由、尊严、高质量而有意义的生活，只有从文化转型上求生路。梁启超主张“拿西洋的文明来扩充我的文明，又拿我的文明去补助西洋的文明，叫他化合起来成一种新的文明”，蔡元培主张“兼容并包主义”，胡适主张“充分世界化”，……如果我们要用一个词来对中国新文化的主流进行概括，那么就是顾准反复强调的“多元主义”。

在多元主义文化中，既有传统文化的固有地盘，也有外来文化的一席之地，更为新的文化创造准备了充分的空间。对内，自由主义、社会主义、保守主义在多元文化中三足鼎立，相得益彰；各民族、各地区、各人群的亚文化百花争艳，自由发展。对外，经过碰撞与磨合，中国新文化在形成中的多元文化的世界里确立自己的应有位置，在“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”的文化整合过程中，力争为人类文明作出较大的贡献；但绝不以丑化其他文明来抬高自己，也不以历史赋予“拯救文明”的“道德目标”而自命不凡。

在过去的一百年中，多元主义文化的新道统与天下主义文化的旧道统一直在进行着激烈的角逐。前者的文化主流地位还不那么巩固，因为精英文化曾经走火入魔，历经曲折；底层文化的转变相对精英文化来说要缓慢的多；而中国的政统与道统又常常处于对立之中。从袁世凯、蒋介石到毛泽东，掌握政权后对旧道统都情有独钟，对新道统则极尽摧残压迫之能事。孙中山晚年也表现出一种复归传统的文化保守主义倾向，他说：“我们现在要恢复民族的地位，除了大家联合起来做成一个国族团体以外，就是要把固有的旧道德先恢复起来。”“国民在民国之内，要能多多把忠孝二字讲到极点，国家便自然可以强

盛。”对于新文化，则表现出一种排斥的态度：“现在受外来民族的压迫，侵入了新的文化，那些新文化的势力此刻横行中国。”鉴于孙中山的这种思想转变，戴季陶在孙中山逝世后的挽联中称他“继往开来，道统直承孔子”。盛洪把中国知识界视为西方文化种族主义的工具，倒是可以从孙中山那里找到依据。

盛洪“醒悟”之后的观点与从梁启超到顾准这一多元主义的新文化主流相距甚远，而与从孔子到晚年孙中山这一天下主义的旧道统有着斩不断理还乱的联系。盛洪一方面要求西方人承认“各种不同文明的平等地位”，“保护文化的多样性”；另一方面，却把中国或中国文化视为一个“没有区别”，不存在“一群人与另一群人的冲突”的整体。从他的言论中，看不到文化中国与政治中国的区分，看不到文化中国内部的多样性，看不到政治中国两岸对峙、两派角逐、两极分化的现实。盛洪批评西方人对中国的丑化，指出：“对一文化的贬抑或取消，会破坏这一文化赖以形成的人类特定群体的社会规范，从而损害这一人群的利益。”但他没有或者不愿意同时指出：对一亚文化、团体或个人权利的贬抑或取消，也会损害这一人群或个人的利益，并破坏一个社会长治久安的根基。盛洪常常提及哈耶克，他似乎不应当忘记哈耶克反对任何“谎称能够直接把像社会那样的社会整体，理解为自成一体的存在，它们独立于构成它们的个人之外”的理论。自由主义大师哈耶克说：“我们从来没有把国家或政府、战争或商业活动及人民作为一个整体来观察。当我们使用这些名词中的任何一个时，我们总是指通过明确的关系把个体活动联系起来的某种理论结构。”认识一个社会、一种文化，要从认识一个个具体的人入手；实现“为万世开太平”的伟大抱负，也要从关怀和捍卫每一个人的人格尊严与人权入手。

三、理性的狂欢

盛洪在写完《什么是文明》一文后，立刻拿起话筒对朋友倾诉：这篇文章写得我“心惊肉跳的”，这是我不曾有过的心理感觉。这种感觉其实与悲观与恐怖毫无关系，而是有所发现之后一种不能克制的欢悦。

盛洪作为一名制度经济学家，对于理性本来是有所警惕的。他自己曾说过：文明是先于经济学的观察而发生的，它们之中所包含的信息，经济学家无法全部知道，其中凝聚的多少代人的智慧，是经济学家无法全部理解的；所谓有限理性，就是承认人的理性是有限的，获得信息是要付成本的，所以人们不可能掌握全部信息，并且理性思维也会导致错误。但是，当他通过自己的研究，发现中国古典哲学与现代经济学有共通之处，又发现现代博弈论可以用来批驳西方的社会达尔文主义时，有限理性的堤坝便被内心的狂喜所冲决，情不自禁地跨上经济学的坐骑，在学问、道德与政治领域中横冲直撞，如入无人之境。

盛洪本来应该很清楚：“人类与动物的区别是有无理性。理性就是记忆已经发生的事情并且进行成本收益分析，并用来改进以后的行为。”由于一个人的记忆力有限，因此人类的理性知识是分散在许许多多人的头脑中的。知识积累到一定程度就必须要划分专业。现代学者之所以把自己有限的精力集中在本专业的学问中，正因为这样做是低成本高收益的行为。作为制度经济学家的盛洪，是很受人尊敬的，特别是他所从事的“中国制度变迁的案例研究”这一类经济实证研究，对于费老在耄耋之年向青年学者呼吁的实事求是认识中国社会和文化的

事业，将会作出重要的贡献。然而，当他试图在广阔的学问领域中实行经济学霸权主义，以经济学来挑战历史时，由于知识的欠缺，就不能不陷入重复劳动或者开口便错的窘境。

国外社会学家、历史学家研究现代化的文献已经不胜枚举，不久前去世的罗荣渠教授是国内首屈一指的现代化研究专家，曾发表过许多重要的论文与专著。我们不知道盛洪是否认真阅读过这方面的论著，也不知道他读过之后是否还会轻率地作出如下结论："现代化并不是像现在人们通常认为的那样，是一个道德提升过程，它的一个真实的逻辑基础——社会达尔文主义是缺乏道德前提的。"盛洪十分庆幸他是一个中国人，从而使他能够发现西方学者没有或者不愿意发现的东西："自由主义经济学没有强调社会达尔文主义的弊害，对其弊害的发现由现代博弈论完成了。但直到今天，我还没有看到哪个西方学者将这一发现用于对近代史以及现代国际秩序的分析上。这不是他们不够聪明，而是文化偏见使然。"其实，正如《简明不列颠百科全书》指出的那样，社会达尔文主义经过生物学家、社会学家、人类学家等多方面的批评早已是千疮百孔，是否再由经济学家添上一刀，实属无关紧要。盛洪的工作充其量不过是博弈论的一道练习题，根本谈不上是有独创性的发现，因此完全没有理由沾沾自喜。

盛洪的文章常常提及道德，诸如道德力量、道德前提、道德目标、道德理想，等等。然而，读到这种地方总是令人不快。"在今天这个世界上，弱者没资格谈道德理想。"这是什么话！在过去的一个多世纪中，我们中国人一直是弱者，在未来的大半个世纪中，我们仍将是弱者，难道我们祖祖孙孙都没有资格讲道德理想了吗？难道道德是强者、富人的专利吗？世界上所有的文明都有一条共通的道德金律，就是"己所不欲，勿

施于人"。道德首先是一种自律。一方面批评西方人贬抑、丑化中华文明，一方面又去贬抑、丑化西方文明，这本身就是不道德的行为。

学者除了应当遵循一般道德外，还应遵循职业道德。学者的职业道德一言以蔽之，就是老老实实地做学问，而不要以感情代替理智，自觉不自觉地沦为意识形态的工具。一种关于文明、关于历史的"学问"如果"省略了许许多多复杂的东西，给了复杂的社会问题一个貌似有理的简单的却也自成体系的解释，把人们的情绪戏剧化地、审美地调动起来，以达成一定的社会或政治目标"，就成为所谓的"意识形态动员手段"。

如果说盛洪的跑马占地在学问与道德领域里并没有什么建树的话，其不同寻常的反响就只能在它的政治含义中寻找原因。盛洪实际上为中国提出了一种国际政治战略：一方面，通过回归或者说复兴天下主义文化，高扬"为万世开太平"的道德目标，允诺为拯救人类文明"作出更多的牺牲"，以此重建"道德优越感"；另一方面，"吃透"社会达尔文主义，"在社会达尔文主义的游戏中生存下来"，用"西方的社会达尔文主义""激励自己奋发图强，做生存竞争中的优胜者"。也就是说，在今天这个世界上，高举天下主义的道德大旗，放手实行社会达尔文主义的"富国强兵"的现代化。虽然现代博弈论的包装花样翻新、煞是好看，但是只要打开内瓤，人们对于"只要目标正确，可以不计手段"，"挂羊头卖狗肉"类型的政治模式并不陌生，而且早已吃尽了它们的苦头。

盛洪说："今天的人类全球化过程需要进行更大范围的文化整合，因而我们期待新的伟大的文化英雄。"虽然"文化英雄"将是一个群体，但是盛洪说得很明白，"或许我们就是这样的人"。想当"文化英雄"虽然有背制度经济学的传统，但

也不是什么坏事。只是要有一点清醒的认识：在现代或者“后现代”社会中，产生孔子、穆罕默德这样的“文化英雄”的机会是越来越小了。全球范围的文化整合的主角或许并不是什么“文化英雄”，而是普通民众——千千万万的移民、旅游者、购物者与大众文化的追星族。我们曾经说过：全球化与本土化的问题是与一个国家的精英文化与大众文化的关系紧紧缠绕在一起的，只有解开重重谜团才能找到问题的症结。在一个弱势文化与强势文化接触的初期，弱势文化的文化精英往往占风气之先，首先接受强势文化，并以此加强或重建精英文化在当地的文化霸权地位。这样，就形成了具有全球化倾向的精英文化与本土化的大众文化在一国范围内对峙的格局。在文化一体化过程中，弱势文化的大众文化会直接追随强势文化的大众文化并越过本土文化精英直接与强势文化的文化精英发生联系，本土性的文化霸权会被全球性的文化霸权所逐渐取代。这样，就激发了精英文化的本土化运动。未来普世文明的一种可能结构是：大众文化更加全球化、一体化，例如流行音乐、时装、汽车文明等；精英文化则相对多样化、拼盘化，一方面将诸文明阶段的文化遗产分别保存下来，一方面体现出丰富多彩的文化创新活动。

七十年代，顾准在极其艰苦条件下进行思想探险而有所收获时感到由衷的喜悦，但他的头脑始终很清醒：“真的，自然界如此浩瀚广阔，丰富多彩，你能添一粒沙子已经很不容易了，你妄想用一种什么哲学体系来一以贯之，那简直是梦呓。……托尔斯泰说得对，人的自视是分数中的分母，分母值愈大，分数值愈小。居里夫人说‘沙子’，我实在不由得敬佩她！”今天，学者的处境与顾准的时代已经不可同日而语，我们应当有决心也完全有可能比前人作出更大的学术贡献。

现代化与人类文明主流

——兼评汪晖的现代性批判

何家栋

汪晖在《当代中国的思想状态与现代性问题》（载《天涯》1997年第6期，以下引自该文的话均不再注明出处）中说，由于进入九十年代以来发生的种种事变，“创造了一种不同于八十年代中国知识界的文化空间，不仅深刻改变了原有的知识分子与国家的关系，而且知识界自身的同一性也不复存在了。”这种同一性原本建立在对现代化的共识上。“现代化对于中国知识分子来说一方面是寻求富强建立现代民族国家的方式，另一方面则是以西方现代社

会及文化和价值为规范批判自己的社会和传统的过程。因此，中国现代性话语的最为主要的特征之一，就是诉诸‘中国/西方’、‘传统/现代’的二元对立的语式来对中国问题进行分析。然而，对于身处西方（特别是美国）、又受到西方批判思想影响的年轻知识分子而言，所谓‘西方道路’能否作为中国的楷模变得可疑了；对于那些身处中国特色的市场中的知识分子而言，改革的目标到底是什么也同样变得含混起来。”“八十年代的知识界把自己看成是文化英雄和先知，九十年代的知识界则在努力寻求新的适应方式，面对无孔不入的商业文化，他们痛苦地意识到自己已经不再是当代的文化英雄和价值的塑造者。”

确实，中国知识界在九十年代发生了新的分裂，出现了主张现代化一方与批判现代化一方的思想对峙；而且，还出现了前者的暂时性失语状态。然而，这并非如汪晖所说，是中国社会基本结构变化的结果：“知识分子被迫进行的自我确认的行为本身表明，社会文化的主体已经从中心地位向边缘转化。”现代化主张的失语是由于以下一些因素所造成的。1992 年以后，庸俗化、实用化、片面化的现代化意识形态在官方媒体上铺天盖地，席卷而来，有独立见解的知识分子主动后退一步，以示区别，免得被其裹胁，鱼目混珠。对于“四个现代化”以外的现代化追求导致“传统革命意识形态”所刻意维护的“镇制功能”的强烈反弹，天良未泯而又不愿被“枪打出头鸟”的知识分子不得不对说话的家什实行自我管制。在“国学”，与“后学”的夹击下，现代化主张者需要稳定军心，扎紧阵脚，重新清理和反思一下自己的思想。

本文将首先阐释对于现代化与人类文明主流反思后的一些思考，然后对包括汪晖在内的批判现代化的“国学”和“后学”家们进行一些评论。

一、重新审视现代化

八十年代波澜壮阔的现代化思潮是由三个思想源头汇聚而成。其一是二十世纪初以来中国知识分子业已形成的思想传统，其二是六十年代以来国外社会科学界的现代化主流理论，其三是中共十一届三中全会后逐渐定型的官方现代化意识形态（即汪晖所谓区别于毛泽东“反现代性的现代化的马克思主义意识形态”的“现代化的马克思主义意识形态”）。

继“新化”（即梁启超在《新民丛报》和《新民说》中提出的的一系列主张）、“欧化”、“西化”之后，到三十年代，中国知识分子又提出了“现代化”的口号。1927年，柳克述在《新土耳其》一书中，将现代化与西方化并提。1929年，胡适为英文《基督教年鉴》撰写的《文化的冲突》一文，正式使用了“一心一意的现代化”的提法。1933年7月，《申报月刊》为创刊周年纪念，发行特大号，刊出“中国现代化问题”特辑，发表当时学术界知名人士的10篇短论和16篇专论。[①] 这可以视为现代化概念被中国知识界广泛使用的开端。上述种种不同的口号，均表达了一个相同的中心思想，即承认中国旧文化不适应现代的环境，而提倡充分接受世界的新文明（包括器物、制度、思想），改造中国的传统，实现中国的富强，重塑中国的光荣。而现代化口号的提出，无疑标志了一种认识的深化。冯友兰说：“从前人常说我们要西洋化，现在人常说我们要近代化或现代化。这并不是专是名词上改变，这表示近来人的一种见解上底改变。这表示，一般人已渐觉得以前所谓

① 参见罗荣渠主编：《从“西化”到现代化》，北京大学出版社，1990年版，13—14页

西洋文化之所以是优越的，并不是因为它是西洋底，而是因为它是近代底或现代底。我们近百年之所以到处吃亏，并不是因为我们的文化是中国底，而是因为我们的文化是中古底。这一觉悟是很大底。”[1]张熙若对西化和现代化作了更加明确的区分：西化差不多是抄袭西洋的现成办法，有的加以变通，有的不加变通。现代化有两种，一种是将中国所有西洋所无的东西，本着现在的知识、经验和需要，加以合理化或适用化；另一种是将西洋所有，但在现在并未合理化或适用化的事情，予以合理化或适用化，例如许多社会制度的应用和改良。比较起来，第一种的现代化比第二种的现代化在量的方面一定要多些，但第二种的在质的方面或者要重要些。现代化可以包括西化。西化却不能包括现代化。这并不是斤斤于一个无谓的空洞的名词，这其中包括着许多性质不同的事实。[2]一方面，西洋现代文明不同于西洋中世纪或古代文明，中国人关注的是其现代性而非西洋性。另一方面，中国现代化并非全盘西化，更多的是自己原有东西的合理化，西洋所有中国所无的制度，不仅在挪用时有个适用化的问题，而且要注意到它在故土尚未完全合理化，有待进一步的改良。到八十年代后期，“革命意识形态”的一统天下被打破，新一代学人重新接续了抗战爆发前中国知识界的谱系，几十年前的现代化思想精华也因为罗荣渠的发掘研究而得以重见天日。

二战后国外社会科学界对新兴国家（后来称为发展中国家）经济发展、政治发展和社会发展的广泛深入的研究，到五十年代末、六十年代初，终于结出了现代化结论的果实。在1960年的日本箱根学术会议上，美国学者赫尔（John

① 转引自同上，22页
② 转引自同上，21页

W.Hall）和赖肖尔（Edwin O.Reischauer）首次提出用“现代化”的概念作为日本近代史的分析框架。现代化研究很快便成为国际性的学术热点。六七十年代出版的现代化专著种类繁多，其中具代表性的有摩尔（Wibert E. Moore）和斯梅尔塞（Neil J. Smelser）合编的《传统社会的现代化》丛书，一套12种，由不同学者执笔，从多角度对现代化过程和现代化进行了探讨，建立了比较完整的理论架构。八十年代中期以后布莱克（C. Black）《日本和俄国的现代化》（商务印书馆 1984年版）、《现代化的动力》（四川人民出版社 1988 年版）和罗兹曼（Gilhert Rozman）《中国的现代化》（江苏人民出版社 1988年版）中译本的问世，标志着国外现代化理论引进高潮的出现。

通常认为，马克思在《资本论》第1卷第1版序言中关于“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象”的论述，就是“现代化的马克思主义意识形态”的理论种子。马克思没有使用过“现代化”一词，[①]但广泛采用了“现代”的概念。他所谓的现代是指“历史中的资产阶级时期”。如果可以说马克思有自己的现代化理论，那么这种现代化便是资本主义化。他曾再三申说：“资产阶级……它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式；它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度，即变成资产者。一句话，它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”[②]列宁主义诞生后，马克思笔下的“现代”不再被承认为现代，以俄国十月革命划界，1917年以前的世界历史被纳入近代，1917年以后方为现代。列宁心目中的现代是“帝国主

① 参见罗荣渠：《现代化新论》，北京大学出版社，1993年版，81页注1

② 《马克思恩格斯选集》，第1卷，人民出版社，1972年版，225页

义和无产阶级革命”的时代，斯大林心目中的现代是“资本主义总危机和一国社会主义建设”的时代。因而，现代化也就成为苏联模式的社会主义化的另一种表达方式。“现代化的马克思主义意识形态”进入毛泽东思想阶段后，现代化的涵义又发生了变化。本来，按照马克思主义的社会发展史，社会主义是资本主义发展到一定阶段的产物，是资本主义熟透了以后的果实；而根据毛泽东的继续革命的理论，社会主义则是超越和替代资本主义实现中国工业化的一种更有效的制度选择。抛弃各种资本主义特征的现代化，也就是汪晖所谓“反现代性的现代化”。1978年以后，“现代化的马克思主义意识形态”总结历史教训，意识到“反现代性”与“现代化”二者在实践中不能并存，便毅然抛弃了前者而选择了后者，先后提出“社会主义初级阶段论”和“社会主义市场经济论”。把二论合并，去掉一个可有可无的定语，现代化即初级阶段的市场经济化。

具有如此深厚的思想资源并在八十年代表现出如此气势的现代化思潮，在九十年代的知识界中失去往日的喧嚣，不能完全归咎于外部的压力，还须从内在理路上挖掘原因。对市场化的千呼万唤，唤来的却是官僚与资本的垄断性结合，是知识分子的相对贫困化，这是许多人始料未及的。同时，国外现代化理论的主流模式随着时代的发展，日益显现出结构上的漏洞。从七十年代起，与其相颉颃的依附论、世界体系论等曾先后风行于国外学界。当它们在八十年代初传入中国时，由于不能有效解释东亚经济的崛起，而被中国知识界置之脑后。随着中国与发达国家贸易摩擦的加剧，以及在欧洲货币一体化和美元游资的冲击下出现了东亚金融危机，依附论、世界体系等新左派理论似乎又恢复了活力。一个世纪以来，中国知识界对于富强的追求近乎狂热，对于思想的追求却缺乏执着与坚韧，见异思

迁，热衷最新的时髦观点，也几乎成了一种传统。

现代化主流理论以发达国家为样板对现代化所作的指标化描述，即难免挂一漏万，捡了芝麻丢下西瓜，更容易招致以偏概全的批评。对于学者们所概括的每一项现代化指标，人们都会提出质疑：这究竟是现代化指标还是西方化指标？可不可以一项内涵不同的东方化指标来取代它，或者至少与它平起平坐呢？更要命的是时过境迁，僵化的标准本身会完全过时，不再成为"现代"的标识。三十年代初的中国学者张素民说："就国家社会言，现代化即是工业化。"①而现在是所谓"后工业化"时代，工业社会已经或正在让位给信息社会，比特取代了昔日能量的地位。六十年代初，赫尔和赖肖尔提出的社会现代化的第一条标准是：人口较高地向城市集中，整个社会日益以都市为中心组织起来。②然而不久以后发达国家中便出现了反城市化现象，大量人口从市中心向城市郊区移动。

贝克（U. Beck）因此而提出了"两种现代的冲突"观点："在十九世纪，现代化解散了已不断肢解的农业社会，揭开了工业社会的结构图景；与此相似，当今的现代化勾销了工业社会的种种构想，在现代现象的连续性中，出现了另一种社会形态。"将现代化与工业社会等同，是现代化主流理论构造出来的"文化神话"。贝克认为：现代指社会转变过程本身，而不是这种社会转变所要达到的目标。现代化不是指社会向某个特定的"现代"之境迈进的转变，而是指社会转变始终开放着的过程本身。尽管现代化是没有确定目的点的历史行动过程，依然有一个明确的针对性：一切社会痂皮。传统就是不断

① 《从"西化"到现代化》233页
② 参见《现代化新论》，35页

地被现代化制造出来又不断地革除的社会痂皮。[1]哈贝马斯曾讨论过现代现象的必要条件是经验与期望之间的距离，随着时间而不断地迅速地扩大，这意味着两件事：其一是“经验”到的世界不断变动，其二是不断变动的世界生成“加速变动”的期望。[2]

近几个世纪的历史表明，人类社会确实处于持续转变的过程中，而且对变动的“期望”乃至变动本身都呈现一种不断加速的趋势。但是，把贝克或哈贝马斯的观点作为现代化的定义，仍不能使人感到满意。社会持续变动其实并不能成为传统社会和现代社会区别性特征，把前现代社会理解为一种停滞的社会也是一种构造出来的“文化神话”。社会加速变动同样不能作为一种区别性特征，数学推演和罗马俱乐部的讨论告诉人们，现代社会的指数型增长受到地球有限资源的制约，很快就会达到增长的极限。我们不想把现代化解释成一个没有确切含义的开放性概念，而是试图用它来概括人类历史长河一个特定时段。现代化的起点是地球上不同文明的社会变动速率出现巨大差别的时刻，现代化的终点是地球上所有地方的人类社会的变动速率与变动方向大致上趋于一致的时候。现代化是从人类诸文明阶段向多元一体的世界文明或全球文明阶段过渡的时期。现代化的过程即世界化、全球化的过程。

我们可以把世界历史从宏观上分为三个大的阶段：前文明、诸文明和多元一体的世界文明或全球文明阶段。

前文明阶段历时几万年。尽管在全球范围已经发掘出许多种人科古生物化石，但其中多数并不是我们的直系祖先。中国

---

① 参见刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998年版，44页
② 参见汪丁丁：《试说现代性》，载北京：《读书》月刊，1997年第6期，3页

猿人中的中国二字，只意味它是在中国的土地上发现的，并非一定是现代中国人的祖宗。人类是同源的，而真人的出现不过四五万年（一说已有十几万年）。不管真人最初是在哪一洲出现的，后来他们毕竟走向四面八方了。在不同的地理条件和生态境况下，同源的人种分化为一些亚种。白色、黄色和深色人种各自具有一些稳定的生理心理特征。在前文明阶段，人类的不同经历主要沉淀在他们身体的内部和外表上，也沉淀在言传身教的行为方式和简单文化上。

诸文明阶段已经有几千年了。分散在世界各大洲的人类借助语言、文字等抽象符号，各自发展出自己的文化系统。诸文明是多种多样的，有人说有二千多种，有人说有二十多种。前一阶段已经形成的人类不同种族，或者进化为文明民族，或者在生存竞争中惨遭灭绝。如果我们假设一万年前的人类已经有几百万人口，那么现在的世界人口大概只是其中几万人或者几十万人的后代。文明差异超过生理的差异，成为种族生死存亡的关键因素。因为前者比后者的突变频率和进化速率要快好几个数量级。农业革命是文明突飞猛进的开端，但它是温和的革命。年成有保障的农作物养育了数以万计的人类共同体，定居的耕作者群体从点到面的扩展开来。畜牧业革命向人类提供了更有营养的食品，但也带来了动乱与暴虐。牲畜是私有制的诱因，是战争的工具与目标。科学革命和工业革命给人类带来了新的光明和希望，是诸文明阶段迈向统一文明阶段的奠基石。

诸文明阶段又可以分为三个历史时期，其一是各文明独自发展形成的时期，但不排除文明的传播导致派生新文明的诞生，其二是并存争雄的时期，其三是一体化和相互融合的时期。传统史学中的相应历史时期则是古代、中世纪和近现代。贯穿近现代历史的一条主线就是现代化（也有人把它的前面一

部分称为近代化)。当代人类正处在诸文明阶段第三个历史时期的半途。依照笔者的看法，现代化即全球一体化的目标在未来二三百年中是有可能实现的。最先形成的将是世界经济一体化，其次是全球政府，最后也是最难实现的是文化的融合。欧盟是未来世界经济一体化的雏形，联合国在世界秩序中将发挥更明显的政府职能，荷兰在教育中废除国语则是文化融合的先声。

人类在物种进化上是同源的，在文化进化上则是多源的。公元前几千年，诸文明在世界各地先后诞生。公元前几个世纪，各主要文明几乎同时发生了雅斯贝尔斯所说的轴心期的突破，结束了几千年的古代文明。然而，现代化的突破却是在一个地方首先发生，然后逐渐向其他地方扩散的。因为现代文明是一个复杂精妙的巨系统，各种必要条件偶然凑在一起实现突破的机率极小。因此，在给几百年来的现代化运动划分阶段时，必须兼顾运动的纵向深化与横向扩张。它的第一阶段是十四——十六世纪的地中海阶段，现代化运动的中心在地中海沿岸地区。主要的历史事件有文艺复兴，科学革命的准备，金融业兴起，宗教改革，西欧人夺取地中海霸权并遏制住伊斯兰势力的西侵，民族国家与民族文化形成，……第二阶段是十七——十九世纪上半叶的大西洋阶段，现代化运动的中心为大西洋两岸国家。主要的历史性事件有地理大发现，科学革命，工业革命，民主制度的确立，……第三阶段是十九世纪下半叶——二十世纪上半叶的全北方阶段。现代化运动从西欧向中欧、东欧乃至整个欧亚大陆延伸。民族国家的政府成为这一运动的主要角色。民族主义勃兴，政治、外交、军事占据舞台中心，转移了人们对日新月异的科技发展和组织（管理）革命的注意力。所有的前现代化国家都经历了衰落——复兴的痛苦。

第四阶段是 1945 年以后方兴未艾的全球阶段。二战结束后，亚非国家纷纷独立建国，并先后加入世界大家庭和经济一体化进程，标志着现代化的扩张运动已经席卷全球，接下来是全球范围内的整合与深化运动。

现代化即世界化，这种想法和说法由来已久，但作了最明确表达的还是胡适。他用来取代“全盘西化”口号的，一个是“一心一意的现代化”（或曰“全力的现代化”、“充分的现代化”），一个是“充分的世界化”，这样就把现代化和世界化栓在了一起。同时，他也提出了新文明是“世界文明”以及“科学工艺的世界文化和他背后的精神文明”的概念。①近年来，世界化的提法已逐渐被全球化所取代。这一新提法的普及与麦克卢汉（Marshall McLuhan）“全球村”（或曰“地球村”，global village）的观点有着直接的联系。世界化的意思还只是说，世界各地不同地区的人要和平共处、友好交流、相互借鉴、取长补短，在世界范围内形成新的秩序与制度形态。而全球化则把整个地球视为一个社区、一个生活共同体。每一个人都是平等的世界公民、全球村村民，便是其隐含的寓意。借助现代科技手段，冲破空间与制度障碍，信息在全球范围内就像在一个村子里一样地自由传播，把现代文明带给地球上所有人。温室效应、南极大气层臭氧洞、生物多样性危机等全球问题的发现以及全球问题意识的形成，给全球化以新的推动力。世界两大意识形态阵营之间冷战的结束以及市场经济的全球性扩展，更使人们对全球化进程寄以厚望。

以动态的全球化进程取代静态的现代化指标体系，是现代化理论从文化中心与文化相对主义重重包围中拼杀出来的一个

① 《从“西化”到现代化》，552、361、428 页

突破口。它意味着，现代化不仅仅是发展中国家的事，也是发达国家的事，因为大家都在全球化的中途。现代化的最终形态是一个什么样子，现在还没有一个定论。八十年代日本和东亚四小龙的经济如日中天，于是便有了东亚价值观和儒家资本主义的说法；九十年代日本经济长期停滞，出现了东亚金融危机，于是又有了截然相反的说法。然而，只要全球一体化尚未实现，各种不同模式之间的竞争便一日不会停止，任何结论都可能是靠不住的。全球化给发展中国家带来的不仅有希望，也有痛苦和磨难，但是这一点对于发达国家同样成立。如果一体化不是帝国主义政策的强制产物，而是全球自由化的结果，就势必要打破现有的利益格局，形成新的平衡点，无论是资本流向发展中国家还是人口流向发达国家，其结果都是一样的：资源在全球范围内的分布更加均衡，收益在全球范围内更加均等。应当清醒地认识到，在未来的全球现代化进程中，在发达国家遇到阻力和障碍或许将会超过发展中国家，欧洲国家中右翼民族主义的崛起就是一个明显的警示。发展中国家反对全球一体化、自由化的势力，主观上是为了维护自身在本国特权和特殊利益，客观上又是发达国家保守的既得利益者的同盟军，帮助他们维护其在世界范围内的特权和特殊利益。对外国资本向本国的自由流动设置障碍，在损害本国工人和外国资本家的同时，却帮助了本国资本家与外国工人，类似此种情形的大量涌现，将促使人们从全球化的角度重新审视现代化及其社会后果。

二、人类文明主流

在世界历史的诸文明阶段的大部分时间里，严格地说，人

类文明主流的概念尚不能成立。当时的文明景观是多流域独立发展的，无论是从地理上说还是从比喻的意义上说。只是到了现代化阶段，人类诸文明才逐渐汇集成一个波澜壮阔的文明主流。在此之前，如果非要说哪一个文明是主流的话，就要根据其人口、经济总量（GDP）和贸易量。大致估计一下，在公元前后，罗马帝国与其周边世界可以算得上是主流文明；在隋唐盛世，中华帝国及其周边世界也足以称为主流文明。

这里所说的人类文明主流，在过去的维度上，是多源复合的；在现在的时点上，是多元一体的；在未来的维度上，是面向多样化选择空间的。

所谓“原生型现代化”的一些主要特征，并不是在最近几百年中才产生的，而是深深地植根于诸文明中；真正全新的东西，是所有这些特征的历史性综合以及综合效应带来的突变。在“原生型现代化”所综合的各种特征中，下列几项最为重要：科学方法与科学组织，法治精神与法律体系，积极健康的宗教伦理与开放的宗教团体，宪政精神与合议分权的政府体系，商人气质与商业信用制度。其中前两项是西方特有的，尤其应当引起国人的重视。

现代科学方法源于古希腊。中国、印度在古代和中世纪虽然取得了许多技术成就，但没有产生一套完整的科学方法与知识系统。中世纪阿拉伯科学袭自古希腊科学，并没有做出什么独特的贡献，主要起了一个中转站的作用。柏拉图学园与稷下学宫是同时代的，但前者一脉相承地演变成西欧的修道院、大学与学会、科学院，后者经过焚书坑儒和独尊儒术，却后继乏人。

明确划分和保护产权的民法体系源于古罗马法。中国的法律体系以刑法为主，阿拉伯法律体系是附属于伊斯兰教规的。

中国几千年中行政、司法不分，欧洲法官的历史长于行政官员。中世纪时，经过伯尔曼（Harold J. Berman）所谓的西方法律传统的第一次革命——教皇革命，在罗马法和日耳曼法的基础上形成了教会法。伯尔曼说：在法律制度（包括立法过程、裁判过程和由这些过程所产生的法律规则和概念）与其他类型制度之间有较为鲜明的区分，法律被认为具有它自己的特征，具有某种程度的相对自治；法律的施行被委托给一群特别的人们，他们或多或少在专制的职业基础上从事法律活动；法律职业者在一种具有高级学问的机构中接受专门的培训，这种学问被认为是法律学问；培训法律专家的法律学术机构与法律制度有着复杂的和辩证的关系，法律不仅包括法律制度、法律命令和法律判决等，而且还包括法律学者对它们所作的阐述，承认在法律本身中包含一种科学，一种能够对其进行分析评判的超然法；这些是继承了罗马法和教会法的西方法律传统的主要特征，许多非西方的法律文化则不具有这种特征。[①]这是现代化的一个重要源头。

韦伯所谓新教伦理，其总根子还在犹太教，现在犹太人的文化与新教国家的文化仍然很接近。韦伯对儒教的批判已经受到当代人的严重挑战。当代新儒家提出了儒教与资本主义的兼容性问题。中国文化与犹太人文化的比较研究也成为一门显学。不管怎么说，新教伦理不是不可替代的。但是，诸如佛教、萨满教、乃至伊斯兰教，或许与现代化相处较为困难。

现代立宪民主的精神起源当然是古希腊的政体与政治学。但是，任何一种教权政治中都包含有一定程度的宪政精神。明代专制主义兴起前，汉唐尤其是宋朝政体中，绝对皇权并不十

---

① 伯尔曼：《法律与革命》，中国大百科全书出版社，1993年版，9页。

分严重，行政分权（宰相与皇帝分权），行政与监察、考试分权，立法合议（三省制），都达到了相当先进的水平。

在整个中世纪，最成功的商人是阿拉伯人。帕西人（印度拜火教徒）、犹太人的商业能力也是举世闻名的。韦伯早已指出，从古代起，商业资本主义就已经相当兴盛。世界贸易、国营大企业管理，中国在汉代开辟“丝路”时就已达到炉火纯青的地步。王莽、王安石变法都具有国家资本主义的性质，与十六七世纪西欧重商主义思想家的鼓吹，很有吻合之处，虽然后者更强调私人商业资本的冒险精神。余英时的《中国近世宗教伦理与商人精神》，揭示和分析了十五世纪以来“弃儒经商”的普遍现象。但是，欧洲在跨入现代化门槛时所创建的商业信用制度与金融制度，在前现代化的中国始终未能破土而出。

直到十七世纪，奥斯曼帝国、波斯帝国、印度莫卧尔帝国和清帝国的综合国力都不在西欧列强之下；直到十九世纪，中国的GNP仍高居世界首位。东方没有成为现代化的领头羊，显然在于固步自封，墨守成规，没有把人类诸文明的各种优点都集中起来，融汇贯通。

在原生型现代化模式的形成过程中，意大利、西班牙、荷兰、英国、法国、美国等都有各自的特殊贡献：意大利的文艺复兴，西班牙的地理大发现，荷兰的现代公司制度，英国的皇家学会和议会制度，法国的人权宣言和拿波仑法典，美国的成文宪法和联邦制度……。现代化的人类主流文明在不断叠加、融合与创新的基础上，逐渐形成了自己的核心原则与制度：自由、民主、人权、宪政、法治、自治、市场经济、可扩展秩序，等等。

所谓多元一体，是指各子文明可以保留并发扬自己独特的风俗习惯、文化遗产和民族个性，但在业已形成的人类文明主

流的核心原则与制度上，必须逐步实现一体化。想要了解未来人类文明与全球文明的关系，只要深入理解中国各民族文化形成多元一体的中华文明的历史和现状，就会为你提供一把登堂入室的钥匙。一体化并不要求泯灭个性与风格，但必须遵循一致的规则。每个球队和球员都可以有自己的战术和技术风格，但必须遵守统一的竞赛规则。做买卖本来就是互通有无，以我之有，易我之无，但如果在交易规则上各执一词，也没有一个共同接受的仲裁人，买卖就无法成交。国际法和国际法庭、世界组织的未来的世界政府，将为一体化规则提供制度形态的保障。以国际法取代国家法，以全球共同体主权取代国家主权，是现代化进程今后的一个主要任务。伴随电脑、网络技术而形成的所谓“赛博文化”（Cyberculture），可以被视为未来多元一体的全球文化的雏形。美国一家名为《赛博文化》的网络杂志宣称，该杂志没有主题，也不想有主题，对一切事物无限制地开放。它代表了边缘文化对特定文化中心与固有文化边界的冲击。赛博文化是具有高度自主性的文化，任何参与者都可以介入网上文化的生产和传播，可以自由地检索和消费符合个人口味的信息。能够方便地组建和解构的虚拟社区和网络交流空间，已经严重威胁到单向传输信息的现有文化媒体的垄断地位。但是，多元化和非中心化的赛博文化离不开全球一体化的因特网以及标准的或兼容（即存在一个标准的标准）的网络技术规范。

在诸文明汇聚为全球文明的过程中，有些特征可以是兼容并存的，有些特征是不能兼容的，不能兼容的传统就面临着选择的压力与淘汰的命运。对于现代化进程中多样化的、层出不穷的制度创新，同样也存在一个选择与淘汰的问题。当历史尚未对这些传统与创新作出最后选择时，便会呈现出一种分流的

景观；一旦历史作出了选择，主流与支流的判别便立见分晓，向主流回归便成为后者无奈的结局。

在现代化运动的全北方阶段（十九世纪上半叶——二十世纪上半叶），就一度出现了历史的分流：一方面是英美法所代表的原生型态的现代化，另一方面是德国模式和俄国模式的现代化。意大利统一和日本明治维新可视为德国模式的衍生型。墨索里尼的法西斯意大利，希特勒的纳粹德国以及斯大林的苏维埃俄国，都是俄国模式的变种。这两种模式的出现虽然具有某种路径依赖性，但不能否认它们是理性选择的产物。

德国模式的两面旗帜是民族主义和国家主义，旗手是俾斯麦。早期民族主义是民族国家共同体形成的动力，到了后期就演变为对外扩张的帝国主义了。原发型现代化国家的政治一体化进程较为自然平缓，因此民族主义并不表现得十分强烈。十八世纪和十九世纪上半叶是自由贸易和文化世界主义的黄金时代，伏尔泰是属于全欧洲的，从莱布尼兹到歌德都很赞赏中国文化。后发型现代化国家的资本家不满意英国产业革命后业已形成的世界分工格局，他们一方面加紧经济赶超，一方面有意识地以文化壁垒加固关税壁垒。历史已经证明，这种权宜之计到头来害人祸己。德国模式中的政府不再满足于支持、扶植社会精英，而是自己带头冲锋陷阵，引导新势力，创建新机制，德国模式对现代化运动有两大特殊贡献：理工科大学的教育体制和现代科研体制，以及国家福利和社会保障制度。前者旨在培育科技英才，后者旨在安抚社会大众。

俄国模式是德国模式在赶超发展战略、集权政治和统治经济方面的进一步发展。由于与原发型国家的经济差距更大，对现代化目标的体认更明确、追求更执着，于是便向往更强有力的社会进步加速器。人们不满足于由国家指导传统统治阶层带

动社会发展的机制，而采取了一杆子插到底的国家包办体制。现代化导向的官僚支配一切。等级社会不利于全民动员，因而平民主义风靡一时。现代化不再经由精英示范，渐次推广，平均主义自然成为压倒一切的呼声。社会消费同步化使民族工业的发展更加依赖关税和非关税的贸易保护主义。原发型国家知识分子对早期资本积累野蛮性的反省，原发型国家内部的阶级斗争，刺激了俄国模式国家的排外情绪与割裂世界市场的决心。俄国模式对现代化运动的直接贡献尚待进一步研究，但至少可以肯定它通过对现代化主流的刺激所造成的一些间接贡献：所有制多样化，凯恩斯革命，工人参与管理，人民资本主义（股份分散化），等等。

经过两次世界大战以及冷战后雅尔塔体制的崩溃，德国模式和俄国模式先后被历史所淘汰。它们从分流到回归，分别走了六七十年的弯路，完全融入现代化主流，则需要更多的时间。当然，它们在制度上的一些独创也被原发型国家汲取。不同形态的现代化模式中相互对立的特征，总是要决一胜负的，或者通过战争，或者通过经济竞赛，但最终还是取决于人心向背。

汪晖在《“科学主义”与社会理论的几个问题》（载《天涯》1998年6期）中追问：“现代市场社会究竟是一个自律的、自然发生的范畴，还是制度安排的结果?”他自己给出答案是：“现代市场秩序和社会秩序不是自然演化的结果，而是有意识的创制。”这里建构了一个自生自发秩序/有意识创制的二元对立的论式，似乎是汪晖一再指摘的“现代性”思维方式不经意的流露。事实上任何一种制度创新的尝试都是“有意识的创制”，而制度选择的机理至今仍隐藏在进化论的帷幕中，从事后来说，不妨归之为优胜劣汰、自然演化的结果。如果一

定要对竞争中的各种创制进行可行性和有效性的分析，同样绕不开人的自然属性——多欲、逐利、追求感官享受——这一分析的出发点。硬要把市场秩序与"自生自发"分割开，派给它一个"控制和垄断"的名分；不承认市场秩序是人类自愿合作的扩展秩序，偏说它是弱者"不得不接受"的"制度安排"，恐怕有悖历史事实，是太"有意识"地批判和挑战主流了。现代化的全球化运动的尚未终结，未来的人类文明主流对于任何国家与民族都是开放的，与其分庭抗礼，不如参加到主流中来，在可扩展秩序中标新立异，给未来打上更加浓重的中华标记。

一个世纪以来，中国知识界在思考现代文明和现代化的时候，主要着眼于中西与新旧这两个角度。上面的分析偏重于前一个角度，现在再从后一个角度来认识一下人类文明主流。

舍勒（M. Scheler）认为：在现代化过程中，已然形成一种超民族性的现代人的理念、精神气质和生活样式。"这一类型自十三世纪末以来逐渐形成，在发达资本主义中慢慢成长，它尽管有民族的其他变异，仍是一种独立的、可以确切描述的类型。"现代型是与古希腊型、古印度型、古中国型和基督教型都不同的全新类型。西美尔（G. Simmel）指出：个体的生成可以视为现代性的标志，这一生成的条件首先是经济生活结构的改变，这导致超出原属群体的社会结构的形成。根据舍勒与西美尔的观点，刘小枫指出："对汉语社会理论来说，基于现代经济秩序和经济活动的生命态度及心理感受，很难被民族性的理由取消掉。"①也就是说，现代中国人的心理感受与现代西方人的接近程度，超过与传统中国人的一致性。同样是基于

① 参见《现代性社会理论绪论》，18页

这个道理，有识者云，要想深刻地理解当今中国人的生活现状与准确预测中国社会的演变趋势，前苏联是比台湾更适当的参照物。这就回到了一个老问题：究竟是文化传统还是经济制度对人的理念、精神气质和生活样式更有影响。

刘小枫说："马克思的历史唯物论的问题性，并非在于其强调经济因素的决定性，而在于把纯然个体性的价值馆舍转换成为超个体的、历史客观的规律论述，由此支撑（看似演绎出）个体的信念论断。"①马克思名列西方思想巨擘，他的理论被写进几乎所有的文科教科书，表明在诸多历史因素中对经济因素第一位的重视，已经成为知识界中的一种共识。自本世纪初经济学理性主义运动开始以来，几乎所有的经济学问题均可以效率的方式表示。而经由"人力资本"、"知识经济"的研究，基于知识在使用上的"非排他性"，从九十年代开始了所谓"收益递增"经济学革命，使得所有效率问题又转化为知识问题。②于是，经过文明——文明——经济——效率——知识的映射，人类文明主流问题便转换成大体上等效的人类知识主流问题。

由于近几个世纪以来人类知识的增长呈指数型涵数的形态，出现了所谓的"知识爆炸"。现代知识在人类的知识总量中占了绝大部分，前现代的东方知识与西方知识加起来还不到现代知识的一个零头，在知识的领域中，民族主义是愚蠢、最没有前途的，斯大林、日丹诺夫对世界主义科学的批判以及对苏维埃科学的鼓吹，早已作为笑料载入史册。用西方话语来反对西方文化，用现代话语来批判现代性，更是人们司空见惯的

---

① 同上，232页

② 参见汪丁丁：《启蒙死了，启蒙万岁！——评汪晖关于"中国问题"的叙说》，未刊稿

现象。伽达默尔说："我们总是早已处于语言之中，正如我们早已居于世界之中。"[①]当代中国人的"先见"中的纯粹中国知识已经微乎其微。试问，有几个中国知识分子通读过《十三经》和《二十五史》，又有谁不知道马克思、列宁、牛顿、达尔文和弗洛伊德。

汪丁丁指出：当知识沿着某一方向的互补性超过某一限度时，便会表现出经济学上的"收益递增"现象——知识进步的速度随着知识总量的增加而加快。当我们观察人类知识的各个领域时，总会看到这类呈现出收益递增过程的知识分支，它们被叫做"主流"。[②]在西学东渐前，经学是中国学术的主流，因为它是知识积累与分化的主要生长点。当前，经学已经不再是呈现收益递增过程的知识分支，这意味着它从主流中的隐退。在历史上，对主流的批判常常孕育着未来的新主流，但是，如果这种批判只是不断地把知识分子解为碎片，或者不断地复制自身的"批判话语"，不能产生出收益递增的新知识的涌流，它便始终与人类知识主流或者说人类文明主流无缘。

首先提出"可持续发展"概念的美国学者布朗在《中国对美国和对地球的挑战》一文中写道"由于中国如此庞大的人口，人类至今走过的所有道路对中国都不能适用。要不了多久，中国非得开辟一条全新的航道不可。这个发明了造纸术与火药的民族，现在面临一个跨越西方发展模式的机会，向全世界展示怎样一个环境上可持续的经济。"[③]布朗指出了中国能够为现代化运动所作的独特贡献，但这并不意味中国离开现代化

---

① 参见夏镇平译：《赞美理论——伽达默尔选集》，译者的话，上海三联书店，1988年版，9页

② 同注14

③ 转引自文林等主编：《中国新一代思想家自白》，九洲图书出版社，1998年版，305页

发展主流去独辟蹊径。恰恰相反，只有坚定地与世界接轨，在人类文明主流中认真总结经验教训，充分利用它的思想、体制和技术资源，才能找到未来中国与全球可持续发展的新成长点。

三、“国学”与“后学”对现代化的挑战

九十年代以来，“国学”与“后学”遥相呼应，逐渐形成对现代化思潮的夹击态势。在这里没有对“国学”与“后学”加以严格的定义，而只是沿用一种业已流行的方便说法。国学这一概念，原本是五四以后中国现代化运动高潮中的产物，根据胡适的观点，它是在“研究问题，输入学理”的基础上“整理国故，再造文明”的一种学术努力。而带引号的“国学”则认为，“复兴儒学是中国内地当前最大的问题，也是最迫切的问题”，应该恢复它在中国历史上崇高的正统地位，成为中国的指导思想；非如此中国人的心理就承担不起现代化的冲击，“现代化必然会把这一民族的心理防线冲破，其结果必然是这一民族完全丧失民族的自尊和自信。”[①]所谓的“后学”不仅指后现代主义、后殖民主义等“后XX主义”，也包括广从同一方向批判和否定现代化的“新左派”、“新马克思主义”理论等。

与现代化相对立的“国学”实际上可以划分为两个分支——文化特殊论与新天下主义，前者对现代化采取一种消极防御的态度，后者则表现出一种“彼可取而代之”的进攻态势。

① 参见凌志军等：《呼喊——当今中国的5种声音》，广州出版社，1999年版，356页

文化特殊论有形形色色的表现样式，如中国特色论，人权非普遍价值论，亚洲价值观，等等。它们共同的理论基础是历史和文化的相对主义，共同的目标是阻止外人对自己治下（政治统治或话语霸权控制下）的事情说三道四。这里无意对相对主义展开深入的剖析，只想引用舍勒的一个结论：相对主义（即没有一个超历史的、与历史中的群体利益无关的客观真理，一切价值理念都是历史相对的）实质上是一种世界的历史绝对主义。既然没有超历史的真理，具体历史阶段或特殊民族文化的理念诉求就成为历史的绝对的真理。相对者只有在与一个绝对它者参较时，才是相对的；一旦这个绝对的它者被取消，历史中的相对者就因没有一人高出于它的参较者而成为绝对的。文化相对主义的结果是多元的绝对主义。对于历史具体某一元中的个人来说，文化相对主义往往是更加霸道的文化绝对主义。"这时取相对论而代之的，是把一切文化设想为对所有人和所有历史皆适用的'讲台'……我们通过把与人类的基本思想相一致的思想和价值的绝对范畴抬高到远远超出现实的历史价值系统之上来避免相对主义。"①

新天下主义也有多种表现样式，名气较大的是"河东河西"论和"天下主义文明取代社会达尔文主义"论。"河东河西"论者认为，"西方不亮，东方亮"，"三十年河西的西方文化将逐步让位于三十年河东的东方文化"，二十一世纪是东方文化（实际指中国文化）的世纪。东方文化的核心与精髓是"天人合一"，这与西方文化"征服自然"、"知识就是力量"的态度正是相对立的，当人类发展而临种种全球问题时，"只有乞灵于东方的中国伦理道德思想，……只有东方的伦理道德思

① 参见《现代社会性理论绪论》，267、278页

想，只有东方的哲学思想能够拯救人类。”[①]他们完全无视以下事实：对全球环境问题的发现与警告，绿色政治的崛起，以及治理污染的种种制度性与技术措施，均内生于西方文化的自我反省；而号称深谙“天人合一”的中国，却正在为追逐一时的利益纵容最疯狂的环境污染。盛洪在《什么是文明》、《经济学挑战历史》、《为万世开太平》等论著中称：只有中华文明才是真正的人类文明，在西方文化中占主导地位的则是社会达尔文主义等“非文明因素”。“即使按照西方的规则中国玩赢了，中国的现代化也变得毫无意义了。”他勾勒了一幅漫画式的文明比较景观：一方面是“武器先进者胜”的西方文化，一方面是“在它看来人与人是同等的、没有区别的，也没有民族之分”的天下主义的中华文明。这种观点既掩盖了历史上的天下主义意识形态的主要特征——大一统、华夏中心主义和差序格局，也抹杀了西方文明的丰富内涵——科学、民主、自由、平等、博爱，等等。这种既不知己又不知彼的过分自信与自大，与费孝通先生提倡的“文化自觉”背道而驰。费先生指出：“当代中国文化必须经过文化自觉的艰巨过程，才能在这个已经形成中的多元文化的世界里确立自己的位置，经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处、各抒所长、联手发展的共处守则。”[②]

“后学”也可以根据其针对性的不同划分为两个分支——“反中心”论与“反体制”论。前者与“国学”中的文化特殊论结成反一体化、反全球化的联合阵线；后者与“国学”中的

① 季羡林：《“天人合一”方能拯救人类》，载《东方》，1993年创刊号

② 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，载《北京大学学报（社会科学版）》，1997年第3期

新天下主义很容易一拍即合，结成后一体化或曰后全球化的联合阵线，即用一种理想的全球文明模式来取代现实的全球化进程。

后现代主义力图采用解构的方法，消解现代性话语的时代中心地位。后殖民主义时刻警惕和批判西方主流话语控制、渗透非西方的话语霸权。依附论认为，发达国家的发展是“中心”对“外围”的剥削的结果，发展中国家与它们交流越多，受剥削越重，必须采用“隔断模式”，与现代化理论划清界限。它们的共同点是强调政治、经济、文化上的“中心—外围”或“中心—边缘”结构的不合理性，并把矛头指向中心。中国的“后学”家把五四时期以来的启蒙传统视为殖民地化，称“与国际惯例接轨”、“市场经济”、“竞争机制”等都是殖民话语，“与其说我们的时代是一个后殖民的时代，不如说是一个新殖民的时代”。[①]如果根据他们的主张，“从根本上挑战和拒绝西方权势话语”，就必须彻底否定改革开放的二十年，把市场经济、民主政治、多元化乃至“作家的独立性等概念”统统清除出神州大地。

“后学”中的“反体制”论者与“反中心”论者的不同之处在于，他们并不认为现行世界体制的中心与外围能够真正隔断开来，也不认为单纯反中心的努力能够奏效；在他们看来，外围资本主义与中心资本主义是一丘之貉，不值得站在前者的立场上来批判后者，真正的社会批判是对整个现代化体制的批判，即对全球资本主义体制的批判。由于自由主义是现行全球体制的主要思想支撑，批判自由主义便成为他们责无旁贷的使命。他们中的一位佼佼者便是汪晖。汪晖指出：“中国启蒙主

① 张宽：《文化新殖民地的可能》，载《天涯》，1996年第2期

义是中国当代最有影响力的现代化意识形态，是当代中国市场社会的文化先声。""新启蒙""这些相互歧异又相互关联的思想实践都以寻求和建立中国现代性方案为基本要务。这个现代性方案的主要标志就是在经济、政治、法律、文化等各个领域建立'自主性'或主体的自由。""当代思想的这个最近阶段的结束是以'新启蒙主义'的思潮的历史性衰落为标志的。……在新启蒙思想的历史性衰落之后，我们看到的是思想的废墟，在这个废墟之上，是超越国界的巨大的资本主义市场"。面对二十一世纪，取代启蒙思想的将是"全球资本主义时代的批判思想"。

四、"中国问题"的消解

高调的"后一体化"、"后全球化"的批判思想很难加以指摘。前面已经说过，全球现代化只是人类历史的一个过渡阶段，而不是历史的终结，全球化一旦实现，后全球化的时代总归要来临的。而现实的全球化进程绝非上帝带给人间的普世福音，其种种弊端和造成的痛苦也是显而易见的。批判丑恶现实，展望美好未来，是无可非议的。但是，这种高调理论一旦落实到具体制度层面的褒贬取舍，在这个层面上与以自由主义为主调的当代"新启蒙主义"展开论战，自身的破绽便会暴露出来。汪晖的现代性批判需要在两个关键性问题上给出满意的答卷。其一，在全球范围内，启蒙与批判是什么关系？"全球资本主义时代的批判思想"准备建构什么样的"后全球资本主义"的社会制度？其二，在中国范围内，启蒙有什么特殊意义？在"中国的问题已经同时是世界资本主义市场中的问题"时，"对日益全球化的资本主义及其问题的诊断"能否取代

"对中国问题的诊断"？关于第一个问题，汪丁丁已经作过详尽的讨论，[1] 这里只能简述一下他的观点；关于第二个问题，本节将作必要的探讨。

汪丁丁指出，启蒙是一种对传统的永恒的批判态度。在这一意义上，启蒙精神是长存的。启蒙既是对旧传统的解构，又是对新传统的建构。所谓"传统"，就是已经被一系列历史均衡实现为"有效的"行为模式以及对这些模式的"得到承认的"阐释。如果把"新启蒙"理解为对已经实现的西方现代化传统的简单照搬，"作为中国社会变革的最高目标"，显然是歪曲了启蒙主义内在的批判精神。反之，如果"批判思想"仅仅停留在拆解阶段，没有提供更多的建设性资源，便是遗忘了知识分子"道德担当"中非常重要的一面——提供社会整合所不可缺少的有意义的符号体系。尼采对权力意志的强调以及后来福柯和德里达的权力学说，黑格尔"主—奴"转化的思想，马克思主义对资本主义制度的批判，这三个方面的思想构成当代批判理论的基石。除受黑格尔"主—奴"转化思想影响较深的哈贝玛斯更多被认为是一位建构主义者外，这一学派主要的关怀在于社会批判而非社会建构，甚至不能像自由主义那样为"社会何以可能"提供一个明快的回答。沿着这一思路，我们就无法积累和使用作为整体的人类知识，甚至连人类语言也无法使用了。对现实的批判代替不了每一个人和每一个民族在现实中无法回避的选择：是生还是死，是前进还是后退，是向左还是向右。把批判学派的理论引进中国的汪晖并没有超越这种理论的固有缺陷。

汪晖说，"关于中国道路和独特性的讨论最终回答的是如

---

① 同注 14

下问题：有没有偏离资本主义的历史形式而产生的现代社会，或者对现代化具有反思意义的现代过程？”给人的最初印象是，他倾向于肯定的回答。首先他指出，“从价值观和历史观的层面说，毛泽东的社会主义思想是一种反资本主义现代性的现代性理论”。此后他又赞扬一些留学欧美的大陆学者，“问题意识具有现实的尖锐性”，超越了“讨论中国问题的启蒙主义的思想方式”，从“新进化论”、“分析马克思主义”和“批判法学”中汲取有益的启发，倡导超越传统的“社会主义/资本主义”二分法，对中国经济社会制度中的一些遗传因素和乡镇企业及某些农村组织形式进行制度创新，从而获得发展。但在其他的地方，汪晖又有不同的说法：“中国的启蒙主义面对的已经是一个资本化的社会：市场经济已经日益成为主要的经济形态，中国的经济改革已经把中国带入全球资本主义的生产关系中，在市场化的过程中，国家机器功能也相应地发生了虽然不是彻底的，但却是极为重要的变化。资本主义的生产关系已经造就了它自己的代言人，启蒙知识分子……无力为无处不在的资本活动和极为真实的经济关系作出分析，从而丧失了诊断已经成为全球市场社会一部分的中国现代性问题的能力。”这里面隐含着对上述问题的否定回答：不存在偏离资本主义的历史形式的中国现代社会。“在冷战结束以后，包括中国在内的社会主义国家已经成为世界资本主义市场的一个重要的、也许是最富活力的地区；东亚地区也的确可能改变在原有的资本主义经济体系中的边缘地位，成为新的市场经济中心之一。”汪晖还援引了韦伯的一个预感，“他认为以理性化为特征的现代资本主义的发展必将导致人对人的统治制度，甚至断言没有任何方式可以消除社会主义的信念和社会主义的希望。”理想的中国道路究竟指向哪里：反资本主义现代性的现代社会，超越传统的

"社会主义/资本主义"二分法的制度创新，还是现代资本主义发展基础上的社会主义？换句话说，是毛泽东意义上的偏离或取代资本主义的社会主义现代化，"非资非社"或"资社合一"的独特现代化道路，还是马克思本来意义上的资本主义现代化之后的社会主义？汪晖在这个问题上含糊其辞，没有展现出批判思想的理论穿透力与彻底性的丰采。

中国是否已经成为"世界资本主义市场"或者"全球市场社会"的一个组成部分，这是"重新思考中国问题"的出发点，不能不加讨论地作为一个分析的前提来采纳。回顾一个历史的先例，可以帮助人们理解把未经证实的论断作为分析的前提，将以何种方式消解掉真正意义上的中国问题。

在三十年代初的中国社会性质论战中，受托洛茨基的不断革命理论和资本主义在中国已"无条件的占优势和占直接统治的地位"论断的影响，严灵峰和任曙等"动力派"提出了中国已经是"资本主义社会"的观点。他们认为："中国资本主义已发展到了代替封建经济而支配中国经济生活的地步"，"中国整个国民经济不外就是整个世界资本主义一个单位"，"中国资本主义的发展不是内在的，而是外铄的"，"帝国主义在中国绝对地要破坏封建制度的经济基础，要推动中国整个社会向着资本主义过程发展和壮大"，"帝国主义在殖民地扶植封建势力乃是无稽之谈和对马克思主义的荒谬修正"。"中国农村的农业经济的再生产行程要依赖城市工业的资本主义经济再生产行程"，"中国土地问题，主要的已不是封建关系而是资本主义生产关系了"。因此，中国"大可以做非资本主义的革命运动，追随先进的欧洲以驰驱于打倒资产阶级的战线之上。"①在世界范围

① 参见周子东等编著：《三十年代中国社会性质论战》，知识出版社，1987年版，27页；刘俐娜：《中国民国思想史》，人民出版社，1994年版，127页

内，托洛茨基派的理论和运动一直有着顽强的生命力，即使在冷战结束后依然如此；但是在中国，托派始终受到冷落，原因就在于它的论断远离中国现实，而且忽视了中国问题的症结——解决“耕者有其田”这一资本主义性质的要求。

时隔七十年，“批判思想”用新的话语重复“动力派”的旧观点，是否就合乎时宜了呢？苏东国家、以“四小龙”为代表的东亚新兴工业化国家和地区已经成为全球市场社会的有机组成部分，是否就意味着中国也已融入资本主义的全球体制？尽管中国与上述二者有相当多的同一性，但不是同一性质而是差异性突显了“中国问题”的独特魅力。中国要不要为“复关”而取消种种非关税壁垒，要不要继续推进金融自由化？全国人大常委会会不会批准两个国际人权公约，会不会同意扩大国际法庭的管辖权？这些都还是悬而未决的问题，而不是融入体制的既成事实。不能排除以“经济安全”、“社会稳定”的名义重新关闭国门或者缩小开放度的可能。“动力派”和“批判思想”都说了太多的“已经”，恐怕还是应当把过去时态改成未来时态方为稳妥。至于现在时态的陈述，“无处不在的资本活动”恐怕也还不是无处不在的权力活动的敌手。高层最近一声令下，国有资产的战略重组、“抓大放小”、企业转制等等，不是马上陷于停顿了吗。

站在批判“全球资本主义时代”的理论高度，“自由主义与极权主义、自律性市场与法西斯主义”、“计划经济与市场经济”之间的差别就无关紧要了，因为它们都是为“不平等的、垄断的、也是真正现实的——因而必须是专制的——社会秩序提供合法性”。在这样的历史鸟瞰下，民主、自由、个人财产权这一类的诉求，还能进入“重新思考中国问题”的视野吗？这样一种大而化之的批判态度，历史上也曾经有过先例。在希

特勒进攻苏联之前共产国际对全世界的共产党员进行理论教育时，便把英美法等民主国家和德日意等法西斯国家描绘为一丘之貉，因此不妨与法西斯暂时结盟，来共同对付伪善的民主国家。时至今日，为了对抗"全球资本主义体制"，东南亚和中东的独裁者与原教旨主义者便成为天然的"批判"同盟军了。"彻底批判"、"批判一切"往往会与"存在的就是合理的"异曲同工，形成默契，这在历史上屡见不鲜，眼下就有一个现成的例子。汪晖说："限制私有权的思想与限制国有权的思想均产生于具体的历史关系、特别是特定的政治/经济结构之中，……我们无法根据一个最佳的理论性选择对它们进行筛选和评判。"[1]批判立场通过汪丁丁所说"纯粹历史主义"的小径很容易滑向特定问题上的丧失立场和见风使舵。

自由主义者在制度问题上，通常具有一种相对保守的思想倾向，他们宁可信赖人类文明史上经过反复考验的民主政治和市场经济，对本土的种种所谓"制度创新"则抱审慎怀疑的态度。由于知识包括制度知识具有可传递性与收益递增性，发展中国家才获得了"后发优势"，有可能能迎头赶上。因此，中国的启蒙主义中除了必不可少的批判性外，便有了较多的移植成分。放着现成的文明库存而不拿来，一切都要自己从头做起，亲自尝试，在自由主义者眼中，不啻是野蛮人甚至猴子的行为方式。"批判思想"家与之态度正相反，既然现有的制度全都看不上眼，对于贴着最新标签的东西就难免轻信。如秦晖所说，当一些中外饱学之士宣称从乡镇企业中"发现"了"超越西方现代化"的"后都市文明"、"后福特主义"之时，中国的农民们又以民工潮与势头惊人的"企业转制"嘲弄了这些

① 汪晖：《"科学主义"与社会理论的几个问题》，载《天涯》，1998年第6期

"发现"。[1]也有一些同道者对农村基层的"群众自治"赞不绝口，殊不知它的真实运行机制是"群众专政"的延续，它的理想模式也不过是英美政治民主化、行政专业化之前十九世纪地方自治低级版本的拙劣翻版。[2]"新瓶装旧酒"，在中国现代舞台上几乎成了一种保留节目。

"全球资本主义时代的批判思想"并不认为自己有责任回答下列建设性的问题：在东亚金融危机之后如何建构新的全球金融体系，理想的世界秩序是国际政治无政府状态（IPA），还是世界联盟或世界政府，如何开放有秩序的世界人口流动，知识社会的全球信息秩序应当遵循哪些规则……把中国问题放在"全球资本主义"的大盘子中去"重新思考"，恐怕也不会对眼下的中国现实问题有多少帮助。真正的中国问题是大量有待解决的社会现实问题，例如混合经济问题，社会保障问题，直接选举问题，报刊民营问题，地方自治问题，少数民族问题，台湾统一问题，等等。中国学术界对于中国问题甚少建树，主要原因并不是在引进批判学派等西方时髦理论方面努力不够，而是自身调查研究的功力不够，以及学术以外的障碍远未排除。

五、知识分子的使命

这里首先要破除一个神话。刘小枫说：曼海姆著名的知识人阶层之边缘性论点，它并不像有的人望文生义地以为的那样，知识人变得无足轻重，被排挤到社会共同体的边缘。知识人对各种社会化的观点（"主义"论述）和党派、阶级观点保

---

① 《中国新一代思想家自白》，289页
② 参见沈延生《村政的兴衰与重建》，载《战略与管理》，1998年第6期

持距离。“主义”竞争是知识人获得独立性的机会，即便知识人参与党派竞争，也不应丧失知识性的距离，这才可能促成社会政治的“主义”竞争秩序的合理化。[①]萨依德说：对于知识分子来说，流亡是一种自己选择的模式，“即使不是真正的移民或放逐，仍可能具有移民或放逐者的思维方式，面对阻碍却依然去想象、探索，总是能离开中央集权的权威，走向边缘”。由此看来，汪晖所谓知识分子“已经不再是当代的文化英雄和价值的塑造者”的鼓吹，无非是一种令“新启蒙主义”者让位于“后学”家的话语策略。

在现代化进程中，知识分子发挥着越来越重要的作用。无论知识经济、知识社会的新提法，还是日益完善的知识产权保护，都是有力的例证。信息生产和消费不断吞食着物质生产和消费的地盘，使知识分子在人类历史上第一次成为最重要的社会生产者。现代化所带来的种种全球问题，更加突显了知识分子的社会警示和导向作用的重要性。大体上说，知识分子在当代的使命还是如《左传》中叔孙豹所云，不朽有三，立德、立功、立言。

立言，对于人类具有特殊的意义。在黑非洲几万年的人类发展进程中，也不知涌现过多少英雄豪杰，演出过多少有声有色的活剧，然而现在都已经湮灭了，因为他们没有文字记载的历史留给后人。文明靠历史积累而成，历史则是由语言文字构成的。人在语言出现前只有几件石器，在文字发明前所拥有的也不过是住宅与坟墓。没有人立言，就没有历史，没有文明，人类就脱离不了野蛮。言之精湛，可使言者增加人生情趣；言之丰富，可以提高听者和读者的生活质量。立言是知识分子的

---

① 《现代性社会理论绪论》，289 页

生活方式。专心致志于立言的人，并不一定是为了全人类，他很可能把它视为个人的终极关怀。然而，往往是这种超凡脱俗的圣人，为人类留下了最可宝贵的精神财富。而执意要为什么服务的知识分子，正因为没有真正的“我之言”，却被历史很快遗忘了。在以往的时代，立言具有一种神圣的性质，知识分子似乎是在代表神的言说。进入现代以后，立言成为人间的俗事，一统性思想和话语秩序终结了，取而代之的是各种不同的个体化世界观的多元竞争和相互竞争的混乱局面。“批判思想”作为一家之言，无疑具有存在的意义，而且有助于真理的揭示。“逻各斯展开自身的过程也是对话的过程，真理作为整体，只能在对话过程中体现出来。”①

立言，可以说基本上是知识分子的一种个人行为，按照萨依德的说法，最好还具有一种业余性；而立功，就不能不牵扯到其他人，属于一种集体行为，其目的之达成也要通过造福共同体来体现。中国历史上发达的官僚制度，在世界上最先为知识分子开辟了一条文治功名之途。到明清两朝，大批落第士人转营工商，试图在事业上另辟蹊径。张謇以清季状元的身份倡导实业，表明风气已经完全改变。二三十年代的著名金融家、工业家，几乎都是知识分子出身，许多人还留过洋。目前的市场热，并不是什么全新的潮流，不过是一种复苏和再生。当然，在今天政治、行政、实业、教育等各种功业之门均已向知识分子打开之际，最值得追求的功业还是实现中国的现代化。马克思在《费尔巴哈论》中有句名言：哲学的使命不在于解释世界，而在于变革世界。解释世界是立言，变革世界是立功。前者可以海阔天空，让思想自由翱翔；后者则受到传统的束

---

① 萨依德：《知识分子（节选）》，载林贤治主编：《读书之旅 1》，广东教育出版社，1998 年版，210 页

缚，不能不在人群中反复协调、妥协，谋求达成一种最起码的共识。这样，启蒙便是一种不可缺少的工作，尽管它不像立一家之言那么富于创意和自我成就感。汪晖说：中国“新启蒙”思想的基本立场和历史意义就在于它为整个国家的改革实践提供了意识形态的基础。如果不想自我陶醉于泛泛的“批判”情结，仍然有志于一种具有明确方向感的改革实践，就应当承认“新启蒙”的价值，尊重从事这一艰辛事业的知识分子。即使不与他们为伍，也不应当嘲讽和贬低他们，消解“新启蒙”的意义。

立德，既是立言与立功的基础，也是最终的归宿。知识分子首先要做一个有道德的人，一个仁者。为人类道德树立典范，恐怕是知识分子能够做出的最大功业。“仁者爱人”，由近及远地关怀人，这是儒家道德的精神。当立言与立功出现矛盾时，立德理应成为平衡的砝码和判决的尺度。本土性、文化相对主义、后现代主义、消解启蒙主义，这些都是知识分子立言的捷径；但是，当它们与多数国人的利益和愿望相左时，应当有所节制。赵元任在七十多年前郑重声明：“可是我们中国人得要在中国过人生常态的日子，我们不能全国人一生一世穿了人种学博物馆的服装，专预备着你们来参观。”[①]费孝通近来反复申说：“现在正面对着一个严酷的选择，保存文化呢还是保存人？如果依照我的文化是为人的认识，选择是明确的，就是要保存的是人而不是文化。……只有从文化转型上求生路。”[②]这正是仁者的态度。

---

① 转引自陈原：《我所景仰的赵元任先生》，载《文汇读书周报》，1999年1月2日

② 费孝通：《反思·对话·文化自觉》，载《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1997年第3期，19页

为了中国的现代化事业，知识分子要坚持三“立”并举。既要勇于立言：著书立说，畅所欲言，一方面对“中央集权的权威”话语持边缘化的批判态度，一方面对民族复兴之道呕心沥血，积极谏言。也要奋发立功：凝聚民心，维系纲纪，中流砥柱，力挽狂澜，推动经济和政治的全方位改革，使中国回归人类文明主流。更要无愧于立德：穷则独善其身，达则兼济天下，坚持“独立之精神，自由之思想”，先天下之忧而忧，后天下之乐而乐，鞠躬尽瘁，死面后已。

1999 年 2 月

亚洲价值观源流

何家栋

“亚洲价值观”一词忽然名噪一时，李光耀、马哈蒂尔诸权威倡导于前，不少中国人拍手叫好于后。这引起了我的好奇：亚洲各国人果真有这样一个共同的价值吗？好奇之余，忙去翻书。一查才发现此说另有来历。

亚洲价值观是和西方价值观相对应的一个词。早在二战前，日本右翼著名理论家北一辉写的《日本改造方案大纲》，已经宣扬过这种思想。战前的右翼运动自称“革新阵营”，“主要目标”是“从根本上变革资本主义经济结构”，

"限制私有财产，统制劳动"。企图通过武装暴动推翻"财阀政权"，实现"维新政权"。他们"反对外来思想"，反对"功利主义和个人主义"，鼓吹"复古"，"彻底贯彻以天皇为中心的大家族主义"，即有别于资本主义和共产主义的"纯正日本主义"的"国民主义"。他们否定议会中心主义，否定政党政治，要求确立"天皇中心的政治"。天皇政治既是独裁政治又是国民政治，即"是建立在国民全体的意愿之上的全体政治"。二战后，在美军主导下制定的新的"日本国宪法"，日本走上了和平民主发展的道路。右翼分子已经不敢公开鼓吹皇道主义，而是通过一种曲折的方式即通过说"不"的方式来表达他们心中的"是"。日本前首相中曾根康弘曾说："战前的日本，有所谓皇国史观。然而，自从在战争失败以后，太平洋战争观出现了，这也就是被人称之为东京审判的战争史观……什么都是日本坏的这样的一种动不动就自我虐待式的思潮充斥于日本。……我反对这种想法。"那么，日本一旦克服了"自虐"式的思潮后应当自信的又是什么思想呢？从日本官僚政客屡次"失信"，否认侵略罪行，祭祀战犯亡灵，以及处心积虑使向海外派兵合法化，人们不难找到答案。

日本新老右翼始终不变的基本观点，主要可以归纳为两点。一是主张日本自古以来的"建国理想"，即所谓"纯正的日本主义"（皇道主义），反对普世价值观或者说西方的自由民主价值。二是以国家主义对抗国际主义，反对约束日本国家利益无限制扩张的现行国际秩序。

战前的日本右翼高唱"国家至上主义"，鼓吹"以国家为最高绝对价值，向国家权力寻求一切价值的源泉"，因此，依靠国家实力扩张日本的国家利益乃是天经地义。二三十年代的国际秩序体现为凡尔赛体系和华盛顿体系，是由欧美国家主导

的。日本的右翼针锋相对地提出了“亚细亚主义”，声称“亚洲民族主义与日本民族主义，必须始终成为一体，携手合作，同美英统治势力进行斗争”，并最终推动日本发动了“解放亚洲民族”的“太平洋圣战”。日本军国主义者在口头上标榜一种亚洲价值观，即所谓“大东亚共荣圈”，但既然他们是彻头彻尾 的国家至上主义者，由于地缘政治的缘故，就必然地把中国作为他们对外扩张最早和最大的牺牲品。

战后的日本新右翼，以“打倒Y·P体制”为其中心口号之一，甚至以此作为团体的名称。Y是指雅尔塔协定，P指波茨坦宣言。Y·P体制是美国依据其实力并按照它的价值观主持确立起来的，因此对于战败国日本的右翼分子来说，是一种“屈辱的、不对等的”国际关系。但是对于中国来说则不同，雅尔塔协定奠定了联合国的基本格局，确立了中国成为五个常任理事国之一的大国地位；波茨坦宣言规定日本退还中国包括台湾在内的一切被侵占领土；以Y·P体制为代表的战后国际秩序是中国经过百年屈辱后昂首挺胸屹立于世界的基石。因此，当有的中国人出于对历史的无知而鹦鹉学舌般地跟着日本右翼分子说“不”的时候，我们不禁要问，这些人到底有没有长脑子。

亚洲价值观的变异

何家栋

东亚经济的快速增长，引起世人注目，这些国家的领导人也颇为得意。他们急于要为这种增长找到一个足以自豪的理由，或者说得力于儒家文化，或者说得力于亚洲价值观。有识之士曾经提出，这是事后做出的解释，并不是传统文化起了什么指导作用。因为亚洲价值观由来已久，何以到今天才显出“价值”？确有把马套在车子后边的嫌疑。

国内报刊上的许多理论文章告诉读者，日本中央集权、政府主导的体制和发展模式优于欧美，才取得了显著的成

绩。但是，这是二十年前的现实和那时人们的认识，是过去的老皇历了。进入九十年代以后，日本经济连续多年成为发达国家的落后生。“经济一流，政治三流”。日本新进党首脑小泽一郎在他写的《日本改造计划》一书中这样说：“泡沫经济后，‘一流经济’自己不能对付，求‘三流政治’救济的理由也在于此。而且，那个救济政策无非是保护一管理政策的扩大。”“但是，现在的时代已经改变。日本型的民主主义已不适应内外的变化。现在再不能锁国，必须要变革政治、经济、社会的现在状态与国民的观念，顺应世界。”

有趣的是，当新权威们为传统文化大唱赞歌的时候，小泽一郎却发出了另一种声音：

“个人以自己埋没于集团作为代价，从集团中获得生活与安定的保证。那就是日本型的民主主义社会。在那里，没有余地考虑自己的责任。在日本，社会与个人存在这种关系，是起因于排斥一部分异己、不与外界社会交往的同质社会的历史。”“它表明日本人作为组织的一员是优秀的，但不是拥有自己的价值观、能根据自己的判断行动的自主个人。”而“要形成真正的自由民主的社会，使国家自立，就必须谋求个人的自立。在这个意义上，对现在的日本来说，国民‘观念的改变’是最重要的课题。”

一些理论文章赞扬以终生雇佣、年功工资为特征的日本型企业经营，理由是欧美管理学家曾经就此大作文章。尽管欧美的普通国民并不以此为然，而视之为“经济动物”的象征。早在六七十年代，有些日本学者就曾强烈批判所谓“日本型企业经营”违背人性的一面。现在，连政治家小泽也称之为“公司自由，个人不自由”。小泽认为，现时代赋予日本政治的重要课题是实现“五项自由”的目标，“即，不限于在东京生活的

自由、不以企业为中心的自由、摆脱过度劳动的自由、没有年龄性别限制的自由、废除不合理规章制度的自由。”“日本必须成为个人能够根据自己的判断自由活动的社会”，“多样性的社会”。“政治方面，对于个人的选择不应该说三道四。政治被要求的不是向国民提供现成的‘富裕生活’，而是为国民根据自己的意思建立富裕的生活扫除障碍，整顿环境。”

不少中国人有一种很片面的误解，以为日本的右翼就是政治保守者，反对社会变革，其实不尽然。日本的新右翼就是打着革新旗帜，他们的目的只有一个，就是要“打倒 Y·P 体制”，即由雅尔塔协定和波茨坦宣言代表的战后国际秩序，而“Y·P 体制”却是奠定中国五强地位的基础。他们对美国说不，对中国也说不。自尊自爱的中国人是不会把他们引为同调的。

其实亚洲各国民族、宗教之间的纷争远甚于西方各国，亚洲各国之间的矛盾也超过和西方的矛盾，亚洲国家内部冲突甚至比外部冲突更加尖锐，哪有什么共同价值观？就以马来西亚为例，在这个华人占三分之一的国度里，对华人人权的歧视被堂而皇之地写在种种法律中，欧美国家以这种不公平待遇提出批评，马来西亚领导人以“亚洲人权观”的捍卫者自居，则是要将华人二等公民的地位永远维持下去。请问我们的民族主义者，这也像打美国人屁股一样，值得叫好吗？

亨廷顿最近撰文说：“西方文明并非普遍适用于全球。”这话不错。但明显的事实是，现代化是西方文明的产物。其他国家不搞现代化则已，只要搞现代化，就离不开西方的科学体系和实证方法。除非是傻瓜，才会等我们的新国学、新儒学“开出”新圣王来，再从头去发明人家发明过的东西。当我们面对“亚洲价值观”和“全球价值观”这些命题的时候，是不是也需要保持一点头脑清醒呢？

21 世纪是中国人的世纪吗?

——与季羡林先生商榷

何家栋

几年来，季羡林先生一直鼓吹 21 世纪是东方文化的世纪，而东方文化的主要代表无疑是中国人所创造的文化，因此，东方文化的世纪也就是中国人的世纪。季先生带头“畅想”、“议论”之后，和者甚多，且调门越拔越高。直到此次东亚金融危机爆发，乐观乃至狂热的情绪才稍稍降了些温。

针对这种议论，茅海建在四十余万字的专著《天朝的崩溃——鸦片战争再研究》结尾处写道：“也有一些黑头发黄皮肤的人宣称，21 世纪是中国人的

世纪。可是，真正的要害在于中国人应以什么样的姿态进入 21 世纪？中国入怎样才能赢得这一称号——中国人的世纪？不管历史将作何种选择，我以为，鸦片战争留给我们的首要问题是，中国大陆与西方的差距，比起 150 多年前鸦片战争时，是扩大了，还是缩小了？”茅海建没有回答自己提出的问题，但是他的怀疑与忧虑，尽在不言之中。

“三十年河东，三十年河西”，作为一种历史的可能性，谁也不能否定。作为炎黄子孙，恐怕无人不乐观其成。但是，一种可能性何时变成现实性，就需要脚踏实地地算算账，清一清自己的家底，再看看别人的进步程度。150 多年来差距到底是大了还是小了，我们在这里从经济、政治、科技几个方面粗粗地算一笔账。

两个世纪以来世界主要国家的经济发展状况，经济合作与发展组织（OECD）组织专家进行了比较精细和全面的定量测算，其研究成果麦迪森著《世界经济二百年回顾》（中文版）已于 1997 年 1 月由改革出版社出版。不知何故，其中极为丰富而又宝贵的资料至今鲜为媒体引用。该项测算没有提供 1840 年的数据，因此我们只能以 1820 年和 1992 年的数据作为比较的基础。在 GDP 总量（单位百万 1990 年国际美元）方面：1920 年，中国 199212，高居世界首位；当时西方是发达的国家英国 34829，位居世界第四；居第二、三位的是印度和法国；中国 GDP 占世界总量的 28.7%，比印、法、英三国共占 26.6% 还要多。1992 年，中国 3615603，居世界第二位；美国 5675617，跃居世界首位；居第三、四位的是日本和德国；中国 GDP 占世界总量的 12.9% 既少于美国的 20.3%，也少于日、德之和的 13.5%，比 1820 年时的比重下降了 15.8 个百分点。显然，从经济总量来看，中国的进步比不上别人的

进步，在150多年的长时段内比不上美国，在最近50年的中时段内比不上日本。日本GDP占世界总量的比重，从1950年的2.9%提高到到1992年的8.6%，百分点增加了近两倍；同一期间，中国GDP占世界总量的比重，从1950年的6.25%提高到1992年的12.9%，百分点仅增加了一倍。

再看人均GDP水平（单位百万1990年国际美元）：1820年，英国1756，是当时的世界最高水平；中国525，是最高值的29.9%。1992年，美国21558，是当今的世界最高水平；中国大陆3098，是最高值的14.4%；台湾地区11590，是最高值的53.8%。结论不难得出：经过150多年的牺牲、奋斗和努力，台湾地区的人民生活水平与西方的差距缩小了近一倍，中国大陆与西方的差距扩大了一倍多。主要原因在于，1950年至1992年间，台湾的人均GDP从922提高到11590，1950—1973和1973—1992两个阶段的每年平均复合增长率分别为2.9%和5.2%，总计增长5.0倍，在此期间，大陆与台湾人均GDP水平的差距由1:1.50扩大到1:3.74。

抛开枯燥的数字，我们再来看一个比较容易理解的历史事实。在鸦片战争时代，中国与美国的城市化水平大致相当。150多年后，美国早已完成了城市化，城市人口长期稳定在总人口的百分之七八十，而且出现了反城市化，即人口从城市向郊区的反向流动。而中国的城市化至今还没有完全破题，城市人口只占百分之二十几，下个世纪面临着严峻的城市化难题。尤为严重的是，无论美国还是中国的台湾，都不存在所谓农村问题或农民问题，因为在他们那里农民和市民的生活水平大致相当，不存在城乡之间的几十种制度壁垒和“九天九地”的身份、待遇、收人差距。这方面的差距究竟扩大了多少，显然无须再用精确的数字来衡量。

算完经济账再算政治账。由于对自由、民主、人权等等中国人之间还存在严重分歧，有人认为是普世价值，有人认为是西方价值，尽管已经有学者作过世界各国相关情况的计量、比较和排队，这里暂且不予考虑，我们反思的侧重点先放在国家行政方面。在鸦片战争时代，英国和美国尚未实行文官考任制度。那里的政治家还在把中国的文官制度和科举制度作为行政改革的楷模。1853年，英国议会任命马考莱组织委员会调查东印度公司的职员任用制度，拟成马考莱报告书。在此前后，财政大臣格莱斯顿委派专人调查政府人事行政的状况，拟成屈维谦—诺斯科特报告书，即《关于建立英国常任文官制度的报告》。依据这一报告，英国政府于1855年制定《关于录用王国政府文官的枢密院命令》，揭开了建立英国文官制度的序幕。在美国，直到1883年制定彭德尔顿文官法，才从实行了几十年的政党分肥制过渡到常任文官制。由此可见，在150多年前，中国的文官制度还是领先于西方国家的。此后，清廷在本世纪初废除了传统的科举考试制度。国民政府在大陆时期，文官考试制度一直停留在纸面上，人民共和国到90年代初才制订了公务员条例，正式的法律尚未出台，公务员制度的推行阻力重重，步履蹒跚。1997年香港回归时国人信心十足，一个关键的原因就是港英留下一支精干的公务员队伍。西方文官系统的效能与廉洁，非眼下中国大陆的文官系统所能企及。进行长时段比较，这方面的形势显然发生了逆转，原来中国的优势反而变成了劣势。

接下来考察地方自治。在鸦片战争时代，中国的官署止于县级，乡级的粮长书手和村级的牌头甲长地方等等，都属于徭役的性质；当时英国的基层地方组织也不是由正式的官员在运行，而是依靠不领薪水的荣誉职乡绅；总之，地方自治均未纳

入国家行政体系，均未实现官僚化、专职化。19世纪末，英国通过一系列地方自治立法，确立了基层地方组织的公法人地位，实现了地方自治与地方行政的一体化。在地方自治被地方政府吸纳的过程中出现了以下的关键性转变：自治体的管理者由荣誉性的兼职改为职业性的专职，由无给职改为有给职，由民间精英或者叫乡绅变成了行政官僚。这同时也是权力从有钱阶级向更广泛的阶层和专家转移的过程，即民主化和专业化的过程。而中国到了20世纪末，仍将农村基层组织游离在地方行政之外，搞什么群众自治、村民自治，把类似150多年前英国初级阶段的地方自治视为一种最新的民主创举，这差距实在落得太大了。

在科技差距方面，情况比较令人宽慰。在鸦片战争时代，欧洲已经历了科学革命，产业革命也正在如火如荼地展开。英国牛津大学、剑桥大学建立了几百年，皇家学会也成立了一个多世纪。而在当时的中国，利玛窦带来的《几何原本》及其所代表的古希腊科学成就尚无几人能够领会，近代科学革命的最新成果还完全没有进入中国知识阶层的视野。150多年后的今天，中国已经建立了门类齐全的科技体系，培养了一支庞大的科技队伍，也取得了一批达到世界水平的科技成果。尤其值得一提的是，越来越多的华裔科学家摘取了诺贝尔奖这一科学皇冠上的宝石，他们大多受到中国的科学教育，李政道和杨振宁在获得诺贝尔物理奖时还没有加入美籍，护照仍是中华民国的。显然，中国与西方的科技差距已经缩小，这正是所谓发展中国家"后发优势"。但是，如果仅仅凭借科学技术这个"第一生产力"，片面追求"科技兴国"，仍难免走入历史的歧途。

当中国人与现代西方文明刚一接触，有识之士就已指出，西方科技绝非"奇巧无用之物"，而是"船坚炮利"的本源。

林则徐、魏源提出了“师夷长技”的主张，洋务运动则把引进现代科技作为中兴、自强的中心环节。然而历史早已证明，科技是现代社会的一个有机组成部分，生产组织不发达，政府体制不改革，科技一花独放、一木擎天是不可能的。

同时应当指出，科学技术体系本身是一种现代社会组织，必须以一种现代精神原则作为运行动力，仅仅依靠增加资金与人员的投入，并不能获得所期待的科技产出。有人作过如下的比较①：中国科学院有4万科研人员外加3万辅助人员，1万研究生，一年经费4亿美元，每年被SCI（国际著名的论文检索机构）引证的论文2000篇；德国的马普协会（相当于德国科学院的角色）有2900固定研究人员外加6500流动研究人员，一年经费11亿美元，每年被SCI（国际著名的论文检索机构）引证的论文10000篇。1996年中国从事研究与开发的总人数以及企业研发人员均列世界第4位，而相应指标的国际竞争力只分别列第32位和第21位。中国科技界的种种“教规”严重束缚和压抑了科技人员的积极性，如果没有学术研究和表达的自由空间，选贤举能的竞争环境，尊重和承认个人创造力的保障回馈机制，中国科技赶超世界最高水平就是一句空话。

尤其阻碍中国科技进步的是观念的误导。许多中国人其实并不重视科学，他们重视的只是技术。季羡林先生就说：东西两大文化体系最基本的差异的根源，应于思维方式的不同。东方主综合，西方主分析。分析出理论，综合出技术。他还十分兴奋地援引波斯人的话说：“希腊人仅懂得理论，惟有中国人

---

① 参见《南方周末》1999年1月8日，记者刘洲伟文

才拥有技术。"[1]如果季先生所说的"河东"取代"河西"就是综合技术取代分析理论，这对于中国的科学和技术发展来说，绝对不是一剂补药，而是致命的砒霜。正是由于受类似观点的影响，有关当局已经下手缩减中国的基础科学研究。基础科学是现代应用科学与技术开发的源头，源头被堵塞了，又何来技术革新与技术革命的滔滔洪流，更哪里谈得上"科技兴国"。

不论21世纪的中国人多么努力，都难以使中国恢复到18世纪时的世界地位。中国当时正处在"康熙盛世"，人口占世界的三分之一强，GDP占世界总量的三成；中国的典章制度受到欧陆的主要思想家莱布尼茨和伏尔泰等人的景仰和赞美；中国在周边几十个中小国家建立了朝贡体系，中国皇帝被奉为"天下共主"。在21世纪，中国的人口和GDP充其量只有达到世界的五分之一，也不可能在任何范围内重建天下体系。因此，与其说21世纪是中国人的世纪，不如说18世纪是中国人的世纪。不论是中国人的世纪，英国人的世纪，还是美国人的世纪均已成为过去，21世纪将是多元一体的人类文明的新纪元。如果中国人不能深刻地反思历史，痛下决心全面改革经济、政治和科技制度，而是陶醉于"半部论语治天下"或热衷于天马行空般畅想，即使不被开除"球籍"，也将继续徘徊在人类文明的主流之外。

1999年2月

---

① 季羡林等编选：《东西文化议论集》，上册，经济日报出版社，1997年版，"东方文化集成总序"，6页

中国发展战略再思考

何家栋

六七十年代日本经济的突飞猛进和东亚“四小龙”的崛起，以及“大跃进”和“文革”的失败，促使国人对计划经济模式进行深刻的反思，并毅然走上了体制改革的不归路。九十年代日本经济的持续衰退以及近来东南亚和韩国的金融危机，则给国人一个不须交学费的进修机会，这一次，需要警醒和思考的是更深层次的问题，即本世纪和下个世纪的中国发展战略。

一、西化还是世界化

十九世纪下半叶，日本在明治维新后确立了“脱亚入欧”的发展战略；二十世纪初和五十年代初，中国的执政者先后确立了以日本为师和以苏联为师的基本方针，但最终目的都是一个，就是实现西化。民国元年临时政府制定的国歌词曰：“揖美追欧，旧邦新造。”孙中山号召“迎头赶上”，毛泽东的思想则经历了“向西方国家寻求真理”、“走俄国人的路”和“超英赶美”三个貌似不同骨子里却一以贯之的发展阶段。邓小平不接受“第五个现代化”，而主张一心一意搞“四个现代化”，但这些“现代化”无一不是以发达国家为样板的西化。

我们并不是一般地反对西化。不论是西方的学术还是西方的制度，都应当如鲁迅所说的那样“拿来”为我所用。吃汉堡包，喝可口可乐，穿牛仔裤，唱卡拉OK，跳迪斯科，这些文化习俗上的潜移默化，民众在不知不觉中的西化现象，更没有指责的理由。我们反对的是西化发展战略。发展战略是一个国家的知识精英和统治精英对未来发展的理性选择，每一个国家都应当根据自己的历史传统和现实国情，自主地制定最适合的发展战略。可以这样说：民间的自发演化具有天然的合理性，精英们的战略决策则应经受反复审查、百般挑剔。如果精英们不做深入的调查研究和周密的比较分析，简单随便地全盘照搬别人的发展战略，那么不是懒汉便是投机者。前者主张亦步亦趋地追随西方国家的发展，不能越雷池一步，即使别人走了弯路的地方也不要取捷径。后者喜欢赶时髦，用叶青的话来说就是“从历史发展的尖端创新文化”，二十年代是布尔什维克主义，三十年代是纳粹主义，五十年代是苏联模式，八十年代是

东亚模式，九十年代的新宠则是“后”学，投机是为了取巧，不是真正关心国家的发展前途，而是为了攫取话语权力以至政权。亦步亦趋者缺乏起码的自信心，拒绝探索更广阔的可能性空间，放弃了理性选择的责任和权利；投机取巧者朝秦暮楚，翻云覆雨，严重干扰了一个比较持久和坚定的主体发展战略的形成。

胡适在三十年代提出以“充分世界化”的口号来代替“全盘西化”，但这只是“为免除许多无谓的文字上或名词上的争论起见”而改变“用字”，因为新口号有用来表征“一是抵抗西洋文化；二是选择折衷；三是充分西化”三派主张中的后者。我们主张接受胡适的口号而改变其所指，即用“世界化”来表征“选择折衷”派——如梁启超所说，“是拿西洋的文明来扩充我的文明，又拿我的文明去补助西洋的文明，叫他化合起来成一种新的文明。”再“把这新系统往外扩充，叫人类全体都得着他好处。我们人数居全世界人口四分之一，我们对于人类全体的幸福，该负四分之一的责任，不尽这责任，就是对不起祖宗，对不起同时的人类，其实是对不起自己。”世界化与西化的区别，主要体现在以下几个方面。

首先，世界化既不是西方化，也不是东方化，而是多元一体化，根据人们的自愿，逐步形成一个多样化的、内涵丰富的、保存了各种传统文化精华的、和谐统一的世界文明体系。各人种、各民族的价值受到同样的尊重，并在求同存异的基础上达成基本人权和普世价值的共识。其次，世界化是一个文明积累、叠加、融合的过程，而不是文化毁灭、取代和化约的过程。西方文明本身就是希腊、罗马、犹太等诸文明融合的产物，中国的四大发明和孙子兵法等已经在文明世界中享有公认的显赫地位，古代的“天人合一”观和当今中国人的文化建

树，均有望在下个世纪的世界多元文化中占据重要的一席。文化中心是自然形成的，且随人们创造力的消长而在全球范围内迁移。“三十年河东，三十年河西”表述的是一种可能性，而不是一种必然性。下个世纪头两届足球世界杯可以根据“轮流坐庄”的公平原则在亚洲和非洲举办，世界文化中心何时迁回尼罗河流域或者黄河流域，则无人可以预期。第三，在世界化进程中，对于本土文化资源，要有自信和自尊。张光直说，他对于二十世纪中国社会科学前景的乐观估计，源于中国“传统的二十四史和近年来逐渐积累的史前史这一笔庞大的本钱。全世界古今文明固然很多，而其中有如此悠长的历史纪录的则只有中国。”梁启超说：“吾国立国于大地者五千年，其与我并建之国，代谢心尽者，不知几何族矣，而我乃如鲁光岿然独存。其国性之养之久而积之厚也，其入人之深也，此不待言而解也。且其中又必有至善美而足以优胜于世界者存也。”“要人人存一个尊重爱护本国文化的诚意。”第四，外来的思想和制度“拿来”后要经过筛选，已经被历史证明是错误的、过时的和不符合中国国情的，必须坚决抛弃，不能因为是本派别本集团的“镇山之宝”、“看家本领”就死不放手，不能因为顾忌自身学术声望或政治地位就坚持错误导向。第五，西化的目标是国家富强，世界化的主体却不限于国家，在一个国家与国家、社区与社区、企业与企业、国民与国民的交流日益增加的时代，既要建成一流国家，也要建成一流社区、一流企业，更要使国民素质达到世界一流水平，一流国民不仅仅是一流国家的基础，而且本身是一个更加重要的发展目标。同时，要将国民的关注扩展到全球范围和全人类的所有领域，既要立足国内，也要走出国门，把五大洲四大洋尽收眼底、牵挂心间。

只有对以往的西化发展战略进行充分批判，才有可能确立

新的世界化发展战略。在西化发展战略中，历史最悠久、影响最深远、体系最完整，至今仍在中国思想理论界占据正统地位的是赶超战略。因此，赶超战略便理所当然地成为世纪之交对中国发展战略再思考的主要对象。

二、赶超战略的理论支点

赶超战略不仅仅意味着一个赶超目标以及对其合理性的论证，而且包括为实现这一目标选择必要的体制、途径、方法等，长期以来，已经形成一个庞大的理论体系和一整套设计蓝图。在此，我们只能剖析其中的几个关节点：单线进化论、唯生产力论、精英政治论和一国建成论。这些论点大致上构成赶超战略的理论基础。根据罗荣渠的研究，单线进化论的源头可以追溯到列宁的《论国家》。1938 年，斯大林在《论辩证唯物主义和历史唯物主义》中给出了它的经典论述："历史上有五种基本类型的生产关系：原始公社制的、奴隶占有制的、封建制的、资本主义的、社会主义的。"苏联人的《马克思列宁主义基础》教科书中阐述"历史发展的规律"时写道："所有的民族都经历基本相同的道路……社会的发展是按各种既定的规律，由一种社会经济形态向另一种社会经济形态依次更替。不仅如此，生活在更加先进形态的国家对别的国家显示出他们的未来，就像别的国家显示出的是那个先进国家的过去一样。"既然单线进化是发展的规律，赶超就不仅是落后国家人们的一种强烈冲动，而且简直就是一种天命，一种历史赋予的神圣使命。凡有对此提出置疑者，丧身滚滚向前的历史车轮之下就死不足惜了。其实，这并不是马克思主义，马克思在晚年明显表达了一元多线的历史发展观。他曾郑重申明，他在《资本论》

中所描述的资本主义“这一运动的‘历史必然性’限于西欧各国”，并明确反对把它解释为“一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路”。对于亚细亚生产方式的独特性，他也给予极大的关注。但是，由于在延安整风和建国初期对庸俗社会发展史的广泛宣传，斯大林牌号的单线进化论牢牢地占据了几代中国人的头脑。时至今日，还有人在鼓吹“资本主义补课论”和“原始积累论”，为权力资本的恶性膨胀鸣锣开道，可见单线进化论之思维定式何等顽固不化。

单线进化论的孪生兄弟是唯生产力论。根据这一论点，生产力是社会发展的惟一能动因素，生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑。社会进化的机制可以大致描述如下：新生产力萌芽，导致革命的旧制度崩溃，导致生产关系和上层建筑的变革，为生产力大发展开辟道路。此论庸俗化，干脆砍掉了革命及其以后的环节，单纯把握一个生产力就万事大吉了。只要有面包，民主会有的，道德也会有的。干部道德富裕起来，贪污腐化现象自然可以减少。只要饼做大了，社会公正问题也会迎刃而解。与发达国家缩小了差距，民众对政府的信任便会增加，社会凝聚力也会增强。解决所有中国问题的同一把钥匙就是经济增长，所以，要以经济建设为中心，一切服从和服务于这个大局，政治、思想、文化以及其他一切工作的目标都是为经济发展提供一个稳定的环境。历史已经反复证明，这其实是一厢情愿的空想。二战前的德国、日本和二战后的苏联，尽管在经济赶超上取得了成就，但并没有带来社会的全面发展和繁荣，反而给本国人民和世界人民带来了深重的苦难。朴正熙、苏哈托式的经济增长，同样没有避免流血和不流血的革命。过去有一种说法：“卫星上天，红旗落地。”如果给予“红旗”一个广义的解释，不仅指共产主义，而且包括社会公正、

社会平等、社会道德等非经济增长指标，那就完全不是没有可能。此外，也不能排除卫星上天会导致导弹和巡航导弹满地炸的后果，假若掌权者的眼中只有生产力而没有活生生的人和他们的喜怒哀乐的话。

如果相信历史发展的规律性，又承认少数先知先觉能够把握这些规律，精英政治便是一个符合逻辑的结论。先发展国家的政府由于其施政过程实质上是一个试错过程，必须以民主作为政府行为合法性的依据；后发展国家的政府由于有了现成的经验，可以把规律和真理作为合法性的基石，民主便成为一种可有可无的摆设，甚至成为影响行政效率的累赘。既然已经有了能够管五十年到一百年的真经，就无须再在理论上展开争论，只要防止歪嘴和尚上台就可以放心了。因此当务之急是安排念真经的和尚来接班。只要有一个好的领导班子和好的领导核心，经济上不滑坡，保持较高的增长速度，就可以把一个发展中国家顺利地带领至现代化的彼岸。普通民众只须听从号令，埋头拉车即可；七嘴八舌、左顾右盼，则有害无益、徒增麻烦而已。从五十年代到八十年代，日本政党不发达，主要依靠行政官僚把握国家的航向，依据的正是这种精英政治论。然而，进入九十年代以后，日本的学界和政界都清楚地认识到，由高级文官和大公司的高层经理人员缔结的神圣同盟，已经无力把“大和丸”驶出银行滥账、内需萎缩、经济衰退的旋涡。现在，类似日本、韩国和东南亚国家的金融危机，同样也在中国的地平线上隐约望见。可以说金融危机是精英政治的一面照妖镜。在精英政治理论中，精英是国家利益的守护神，他们比民众自身更懂得如何维护民众的现实利益和根本利益。用照妖镜一照，不对了，某些政治精英把自身利益放在民众利益之上，或者监守自盗，或者内外勾结，给国家留下的是一屁股滥

账。只要把钱捞足了，存到外国银行账户上，国家的航船会不会触礁沉没，老百姓一生辛劳的储蓄会不会打水漂，他们并不真正牵肠挂肚。

根据正宗的马克思主义理论，无产阶级只有解放全人类才能最后解放自己，社会主义至少要在欧洲范围内共同实现。斯大林在二十年代与托洛茨基论战时放弃了这一理想，提出了一国建成社会主义的理论。从表现上看，一国建成论似乎并没有什么深刻的内涵，其实它代表一种根本性的转向。社会主义原本是一种批判性的思潮，一种被压迫者的国际主义；一国建成论则是一种保守主义的思潮，一种统治者的国家主义。社会主义关注的是人的幸福、自由和自我实现，一国建成论则把国放在最突出的地位，把强国与富民分为两截，让国内外的信奉者和人民都为“社会主义祖国”做出牺牲。有了一国建成论，第三国际就可以名正言顺地号召中国共产党人为保卫苏联从沙俄继承的在中国中东铁路的既得利益而斗争，苏联政府就可以心安理得地利用剪刀差盘剥本国农民，为社会主义工业化提供原始积累。为了在资本主义的汪洋大海中建成“一国社会主义”的孤岛，军事赶超便成为赶超战略的最终立足点。先经济建设，后生活服务；先生产资料，后消费资料；先工业，后农业；先重工，后轻工；先军用，后民用。一整套畸型的发展战略就是由此而产生的。其实，只有与斯大林主义同属一个门派的德国纳粹主义即国家社会主义才构成对苏联的现实威胁，正是这二者的结盟才使希特勒得以称霸欧洲大陆，民主的资本主义国家则从来没有侵略苏联的意图。苏联最终瓦解并不是由于外力，而是来自世界第一的核武库与连第三世界国家都不如的百货店里空荡荡的货架之间的强烈反差。邓小平时代的改革开放不同于毛泽东时代的闭关自守，但专心把自己的事情办好的

背后，仍然有一国建成论的影子。坚持在一个不同质的世界体系中发展自己，就难免与他人格格不入，影响参加全球经济科技一体化的进程。脱离世界化另起炉灶，一心一意于一国现代化，至少是事倍功半，况且，一国建成论到底能够建成什么社会，也是大有疑问的。从二十年代到九十年代经历了三代人，欧洲各国普遍建立起“从摇篮到坟墓”的社会福利保障制度，正如马克思所预料的那样，民主社会主义已在西欧范围内共同实现；与之相反，由“一国社会主义”分裂成的十几个独联体国家却演变为黑社会横行、黑经济泛滥的低级资本主义社会。这应当引起国人的高度警觉。

经过二十年改革开放，主要解决了一个从计划经济向市场经济转轨的问题。虽然计划体制的最后堡垒尚未攻克，便已经名誉扫地，大势去矣。否定了计划体制，便是剥夺了赶超战略的一个得力工具，然而，这并不妨碍赶超战略把市场体制纳人自己的范围，培植成实现自身目标的另一种手段。一方面，市场体制有很强的兼容性，无论是欧洲的法西斯主义、纳粹主义，还是亚洲的中国四大豪门、印尼苏哈托家族，甚至中非的吃人皇帝，都可以与市场和资本携起手来，另一方面，赶超战略也可以扭曲市场，使其变形乃至变质，形成一种权钱交易的特殊体制。

二、模仿已到尽头　创新始于学术

在七八十年代，“日本第一”的论调一度甚嚣尘上。在美国、日本和东亚其他国家，都有一些人预言，凭借赶超战略和市场加计划的发展至上型体制，日本的国民生产总值赶上美国已经指日可待。进入九十年代后，这种乐观的调子便一扫而空

了。1997年，日本的经济负增长达到0.7%，企业的销售和利润都大幅下降，个人消费减少了1.2%，民间住宅投资减少了21%，这些都是战后最大的或首次出现的负数。进入1998年，日本一季度的增长率在上一季度负增长的基础上又下降了1.3%，设备投资下降了5.1%，失业率达到4.1%，日本雇主协会认为，只有当失业率达到7%时，日本企业的各种结构才会有国际竞争力，更有人预计日本的失业率将会赶上欧洲国家现在的水平。这些都与欣欣向荣的美国"新经济"形成鲜明的对照。事实充分证明，日本模式只适合于模仿，缺乏创新的内在机制，而没有创新，便永远实现不了赶超，增长率随着差距的缩小而减缓，一旦赶超对象完成新一轮的技术革命，差距又会重新扩大，从表面上看，日本的经济衰退是由于内需不足，而内需的扩展正是市场创新的科技创新的结晶，因此，就其实质而言，日本的根本问题是缺乏一流的企业家（企业家不等于大公司的高层经理，他的主要使命是开发市场而不是内部管理）、一流的发明家、一流的科学家，更缺乏一流的政治家和学术大师。根据熊彼特的说法，资本主义并不只是一部投入产出，由资本产生利润的机器，它更意味着一种内在创新能力和充满竞争活力的社会机制。发展至上型体制，恰恰是一种阉割了竞争与创新精神的资本主义。

一方面，凭借赶超战略能否实现赶超目标已经受到广泛的怀疑；另一方面，即使能够实现赶超目标，为之所付出的代价值不值得也还是一个问题。包括中国在内的东亚新兴工业化国家普遍依赖高投入而不是提高要素生产率来增加产出，这种方式难以长期持续。高产出不一定能带来高消费，因为很大一部分产出要用来弥补这种生产方式的负面影响，例如环境污染和贫富两极分化造成犯罪激增等。高消费也不等于高满意度，赶

时髦式的高消费有时只能带来极小的快感，在一个赢家通吃的全球性社会中，站在潮头浪尖的赢家只会越来越少，大量的资源与财富则在没有实际效用的对新潮的无尽追逐中白白浪费了。

批判西化发展战略，并不是否定普世价值，西方人喜欢的大部分东西，东方人同样喜欢，高品质的生活水准，自我实现的空间，公正、平等、博爱、民主，这些都是全人类共同追求的目标。同样，批判赶超战略，决不意味满足于现状或者回归传统，更不是主张凭空设想一套未来的乌托邦蓝图。探索新的发展战略，是解决中国所面临的具体问题和紧迫危机的现实需要，也是小心翼翼地寻求局部改善的理性选择。新的发展战略应当既是主体的，又是世界化的。也就是说，它是中国人依靠自己的聪明才智解决本土问题的一种尝试；同时，它不拒绝借助国外的学术和制度来解决外国的现实问题，尤其注重从他人的覆辙和弯路中吸取最可宝贵的教训。一旦中国独创性的尝试获得成功，自然也就成为世界文明宝库中的最新财富。

时常有人试图把中国的特殊国情神秘化，使之成为学术研究的一种禁忌，以便于自己从中渔利。其实，中国的基本国情用“发展中的大国”就足以概括。因此，中国在新世纪中要探索的既不是一般发展中国家的发展战略，也不是一般大国的发展战略，而是发展中大国的发展战略。作为发展中国家，我们必须充分利用自身的后发优势。我国的寻呼机、手机等无线通讯业的发展已经跃居世界前列，这是后发优势的一个生动体现。从技术能力上说，我国的广播电视业完全可以跨越同轴电缆、光缆，直接过渡到家庭卫星转播，如果出于其他考虑而推迟这一选择，就是用神秘的“特殊国情”遮盖了现实的国情，白白糟蹋了固有的优势。发达国家的选举制度从间接选举发展

到直接选举，经历了几十年到上百年的时间，我们既然已经知道直接选举在政治参与和监督制衡方面的种种优越性。就无须再等待如此长久的过渡时期。作为一个大国，中国就不能照搬东亚“四小龙”的出口导向型发展战略。在冷战时期，美国可以无条件地向总人口不超过中国一个大省的“四小龙”开放国内市场；在冷战结束后的今天，美国以同样的慷慨单方面地向潜在对手十二亿人的中国敞开大门，那就不可思议了，双方在贸易差额问题上的纠缠本来就是意料中的事，把经济增长的宝继续押在扩大出口特别是对美出口上，纺织行业已经不得不断臂求治的重症就会蔓延到整个国民经济。

美国总统克林顿最近在上海谈到他的一个想法：在中国，由于技术进步和经济增长，中国的发展可能会跳一级台阶，即同时完成工业化社会和后工业化社会的任务。敏感的人可能会认为这里面设下陷阱，包藏着祸心。其实，我们完全可以把他的话视为一种经验之谈和对中国的忠告。在发达国家实现工业化的进程中，明显暴露出两大弊端，即费孝通所说的生态问题和心态问题，我们在制定新的发展战略时必须充分考虑到，如何在工业化的同时防止和克服这两个问题。可以说，这是区别新旧发展战略的试金石。

如果把对生态的关怀放在发展战略的一个核心位置上，就不能仅仅为了解决眼下的下岗问题和确保8%的经济增长率便盲目地支持轿车产业的大发展。在节能环保技术出现新的重大突破之前，把中国的轿车拥有率提高到美国现在的水平，就会对全球环境造成难以估量的损害，我们不能以“允许你破坏环境就得允许我破坏”的赌气心态处理这一关系到人类前途的问题。同时，中国现在已经很可怜的人均耕地面积也不允许我们为建设道路和停车场而挥霍宝贵的土地资源。因此，中国必须

在住与行的现代化上独辟蹊径。譬如，改变“摊大饼”式的城市建设方针，制定“网状多中心”的大城市发展规划：各中心之间建设地铁网络，不占或少占耕地和绿地；在各中心多建一些高层建筑，提高单位土地面积的人口承载量，在中心内部主要依靠公共交通和自行车、电动车等节能低污染交通工具。在制定城市规划时，要市民民主决策，政府也不能无所作为，听任房地产开发商和汽车销售商牵着鼻子跑。

过去有一种说法，从社会学角度来看，城市化就是从社区向社会的转化：农村是社区，城市是社会；社区的主体是“我们”，社会的主体是“我”；“我们”意味着传统的主宰，“我”意味着个人的自由。发达国家的社会实践表明，“我”的解放固然是一个进步，“我们”的失落也会带来许多弊端：犯罪活动增加，人际关系淡漠，个人心灵上的孤独……中国的城市化有着自己的特点，人们常说单位是“城市中的村庄”，这一方面表明单位的封闭性和对人的多重束缚，另一方面也表明单位带给城市里的人们一种新的归属感和一个人际交流圈。在深化城市改革的过程中，单位的许多功能将转移给正在兴起的城市社区。社区如何在解除单位对人的束缚的同时，继承和发展其符合人性的一面，是新的发展战略亟待解决的一个问题。应当在社区（即现在的街道办事处）一级组建自治政府，给予社区政府较大的自主权，让社区居民自己选择生活方式，培植多样化的、各具特色的社区文化和传统，满足人们在归属感和其他方面的心理需要。要进一步消除城乡隔阂，逐步向进城农民开放社区，缩短农民向市民转化的过渡期，防止都市贫民区现象成为一种社会常态。

近来，科教兴国成为新的国策，对此，我们一方面表示欢迎，一方面又心怀疑虑。发展科学技术和教育，着眼点不能只

放在“兴国”上，更不能把它作为贯彻赶超战略的一种手段。片面地让高等教育为苏式工业服务，是1952年院系调整留给我们的最大教训。如果仅仅是在学科设置上改革旧的教育体制，而不涉及整个教育事业的发展战略，重蹈覆辙是完全可能的。不论教学体制多么灵活合理，不论教学内容多么开放新潮，只要把人的教育视为一种工具，就是背离了教育的根本宗旨。教育必须以人为本位，以培养和提高人的全面素质为己任。从普及的方面说，是培养具有创新能力和社会正义感、责任感的公民；从提高的方面说，是培养既能传承中外文化遗产又具有独创性的学术大师。高等学校的领导体制、学科设置、教学体制，一切都要围绕提高学术、培养大师这个目标。先哲早已指出，所谓大学，不是说它的规模大，而是它拥有大师，并且能够培养出大师。试问，院系调整以来的四十多年中，我们培养了多少学术大师？其实，由于受发展至上的影响，日本的大学也很难培养出世界的学术大师。永远跟在别人屁股后头追赶出不了大师，急功近利更出不了大师。

创新离不开大师，大师则不是一年两年能够成熟起来的，更不要想通过一个什么“工程”来成批定制。通过创造良好的政治环境、生活环境和学术环境来为之准备条件，以期其成。没有自己的大哲学家、大文学家、大科学家（包括社会科学家和自然科学家），就暂时不要做大国梦。好高骛远、自吹自擂，只会误国误民。新的发展战略既要有远大的眼光，开阔的视野，又要脚踏实地，善于发展和解决每一个实际问题。相信这样一种既是主体的又是世界化的中国发展战略能够在下个世纪初露出端倪。我们仰望东方，翘首以待。

1999年5月

中国当代学术思潮

站在人民大众的立场上，「当下」中国的知识分子应当坚持不懈地对民众进行民主「启蒙」和「引导」，继续担当起「没有表达权力与能力的群众的代言人」的神圣使命。

何家栋

什么是中国的现代学术经典

李慎之

1996年底，我从《中华读书报》上拜读到刘梦溪先生的大文《中国现代学术要略》，分两期刊载，整整四大版，煌煌六万言。在今天而有这样的大文章，实在出人意外，因此一气就读了两遍，觉得引举繁富，议论闳肆，甚为希有。但是对其立论之大端，不能不有怀疑。事隔一年，才知道刘先生当时是在主编一部名为《现代学术经典》的大书，而刘先生原来的《要略》即改称《总序》而弁于各卷之首。书的《编例》说，第一批收四十四家，共三十五卷，

看样子是还要出第二批、第三批……卷帙之浩繁，体量之庞大，即使在当今出版“系列丛书”的热潮中，也很突出。我以衰朽残年，学力不足，虽有向学之志，亦绝无可能求全书而通读之，甚至读两三卷都已感到气力不胜，只能从书店柜台上略事翻阅，求能窥见其选材的宗旨。我总觉得这不但是关系到对百年来中国学术的总体评价，而且也关系到下一世纪中国学术的走向的问题，既然有期期以为不可者，总不能默尔而息，因此以此文就正于刘先生与海内外博雅君子。

一、什么是学术

刘先生在其《要略》或《总序》开首第一章就说：

问题是到底什么是学术？学术思想究竟指什么而言？

二十世纪第一个十年刚刚过后的一九一一年，梁启超写过一篇文章叫《学与术》。其中有一段写道：“学也者，观察事物而发明其真理者也；术也者，取所发明之真理而致诸用者也。例如以石投水即沉，投以木则浮。观察此事实以证明水之有浮力，此物理也，应用此真理以驾驶船舶，则航海术也。研究人体之组织，辨别各器官之机能，生理学也。应用此真理以疗治疾病，则医术也。学与术之区分及其相关系，凡百皆准此。”这是迄今看到的对学术一词所作的最明晰的分疏。学与术连用，学的内涵在于能够揭示出研究对象的因果联系，形成在累积知识基础上的理性认知，在学理上有所发明；术则是这种理性认知的具

> 体运用。所以梁启超又有“学者术之体，术者学之用”的说法。他反对学与术相混淆，或者学与术相分离。严复对于学与术的关系也有相当明确的界说，此见于严译《原富》一书的按语，其中一则写道：“盖学与术异，学者考自然之理，立必然之例。术者据已知之理，求可成之功。学主知，术主行。”用知与行的关系来解喻学与术两个概念，和任公先生的解释可谓异曲同工。

这个头实在开得太好了。因为它一上来就点出了中学与西学的不同，也点出了传统学术与现代学术的不同。准刘先生所说，梁任公是明确分疏“学”与“术”的第一人。自古以来，“学术”一词，在号称“一字一音一义”的中文里一直是笼里笼统地用着，从来也没有人想去分辨，这正好印证了一个说法：从文明，再具体一点说是哲学，发轫之初的所谓“轴心时代”开始，中学与西学就各自循着自己的道路发展，西学是求真之学，中学是求善之学。或者换一种说法：西学一向从“实然”出发，中学一向从“应然”出发。这两个传统基本上互相隔绝而并行不悖地各自发展了三千年。（明朝由利玛窦起引进的那点“西学”，与后来的相比简直算不得什么。）随着鸦片战争打开了中国的大门，中学碰上了西学，从此开始了相互冲突、磨擦、吸收、融合这样一个反复不已的过程，这就是现代的（或曰近代的，并无基本区别）中国学术史。

刘先生讲到“严复所要求的是一种纯学术，做学问的目的就在学术本身，学术以外也不应有目的，因而也可以称做为己之学”。“为己之学”，典出《论语·宪问》。“孔子曰：古之学者为己，今之学者为人。”孔子原义如何？今已不能知，然似亦

不难推知。在一个争名逐利的污浊恶世，一个人能够不为名，不为利，只求学问，当然是值得推崇的事情。但儒学经过两千多年的发展，“为己之学”已变成了相当精致微妙的一套心性之学，与严复在西方学术影响下提出的“盖学之事万途，而大异存于鹄。以得之为至娱，而无假外慕。是为己者也，相欣已穷者也”这段话中所说的“学”完全不同了，因为它们的“鹄”（目的）是不同的。中国人总是需要托古改制，托梁换柱，严复当然知道“为己之学”在中国人心目中的崇高地位，同时他也不会不知道达尔文“以得之为至娱，无暇外慕”的进化论与理学家“但觉胸次一片天理流行，更无一毫人欲之私”的两种“学”是截然不同的。

刘先生接下去写道：“元朝是，罗马教皇以七大术介绍给元世祖，包括语法、修辞、名学、音乐、算数、几何、天文。然而此七项大都关乎技艺，也就是器，属形而下的范畴，与学术思想迥然有别。”这里的名学就是逻辑，严复称之为“一切法之法，一切学之学”。连逻辑都要归于“形而下者谓之器”的范围，说实在的，天下就再没有什么学问可以称为纯粹的学术了。中国传统的儒学自从与佛学合流以后，已经完成了一套明心见性的封闭体系，自谓能“道通天地有形外，思入风云变幻中”，最后还是“究竟无得”。这一套不但不能抵挡西方的“坚船利炮”，也再不能满足中国人心智的要求了。

刘先生一再提到董仲舒的话：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”董仲舒陈义虽高，但是他说的“道”与“谊”（通“义”）不但根本与西学的“道”与“义”概念完全不同，而且与儒门后学的“道”与“义”概念也完全不同。在程朱陆王看来，董的《春秋繁露》恐怕是太粗浅庸俗了。他所说的“道”，在严复看来，无非是“弋声称，罔利禄”的东西，“皆吾所谓

术而非所谓鹄者。苟术而非鹄，适皆亡吾学"。

刘先生接下去把"道"定义为"天地、宇宙、自然、社会、人情、物事所固有的因果性和规律性，以及人类对它的超利害的认知，甚至包括未经理性分疏的个体精神的穿透性领悟。"在这里，"甚至"以前，可以大体认为是西学之所谓"道"，"甚至"以后，可以大体认为是中学之所谓"道"，虽然都可以叫做"道"，然而却是截然不同的，目的不同，历史不同，内容不同，结果不同，不可不察。

刘先生接着又下结论说："世界上四大文化圈：古希腊罗马文化圈、阿拉伯文化圈、印度文化圈和中国文化圈，都有悠久丰富的学术传统为之奠基。就中尤以中国的学术思想最为发达。"我们必须指出，这个"最"字除了可以满足某些中国人的虚荣心外，是缺乏足够的事实支持的。就学术而言，历史上同中国真正谈得上交流接触的，古代只有印度（也就是佛教），经过一千年冲突融合，算是"相化"了。但是就哲理上说，儒学化于佛学者为多，不过又因为最后落实在"事父事君，无非妙道"上，因此就政治礼俗的框架上说还得以儒家为主。至于印度本身，则压根儿没有受中国的什么影响。而希腊罗马文化，也就是后来通称西学的，应该说相化的过程不过一百年。现在还没任何理由说"我们的"就比"他们的"的发达，仅仅以刘先生在《总序》或《要略》中提供的材料看，梁启超、严复、王国维、陈寅恪似乎是不会同意的。撇开梁启超、严复不说，王国维、陈寅恪一再讲中国人是"实际的而非理论的"，也就可以思过半矣。近年来，文史学者引用得最多的是陈寅恪的一句话："其真能于思想上自成系统有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。"请注意：他是把"吸收输入"放在"不忘本来"之前的。

说了以上的许多话，其实结论是早就有了的。不过事隔几十年，人们渐渐淡忘了。最可怕的是一种笼罩一切的文化气氛，使人们曾经建立过的知识结构慢慢模糊而又陷入暖昧朦胧的状态。比如被认为不过是“术”的几何学吧，我在写这篇文章时，才又回忆起六十多年前初学几何“十大公设”时的激动心情。“等量加等量其和相等，等量减等量其余相等……，这也算学问?”但是很快就会感到一种不可抗拒的理性的力量，还可以感到一种不可抗拒的理性之美，最后彻底地被纯理智的力量征服了。毕竟孟子说过“是非之心，人皆有之”。(但是孟子构造出来的却只是一个道德体系，它在纯理智上是很难经得起三推六问的，这就是中西学术差异的大较)。再想到欧洲多少代学者，在本世纪则像爱因斯坦这样的人物，都受到欧几理德几何学的激动。中国人是花了血汗、血泪、甚至血肉的代价才认识西学的。我总觉得老辈的学者第一是国学根底深厚，第二是对异文化新鲜感强，因此很快认识了中学与西学的差别。应该说，他们的认识本来不应该是最深刻的，下一步深入的认识与融化、超越，本来应该由我们这些后辈来完成。但是几亿人口的国家，几千年的传统，惰性实在太深了，学了一些皮毛，慢慢又退回到无所谓的状态，让历史或者叫做“时代的”潮流推着走。

最近看到台湾“中央研究院”的老院长，九十高龄的吴大猷先生的一篇文章，题目叫做《近几百年我国科学落后于西方的原因》，其中说到：

> 很不幸的，我们在现代创用了“科技”这个名词，代表“科学”与“技术”两个（不是一个）观念。在我们目前所注重的问题，二者的分别是重要的

> 点。我们的动机是求知，“求真理”，往往在无边的领域，由一些构想出发，按逻辑继续不断地推进，这是科学探索的要义。如有具体的问题，作有具体目标的探索，我们称之为“技术性”的研究。这样粗浅的说法，并未能将“科学”和“技术”精确地鉴别。实际上，二者亦非可完全划分的。最好是以一些我们熟悉的例子来说明。……三十年代核子物理的实验和理论探索，乃纯学术性（科学）的研究。四十年代初年原子弹的研究发展乃技术工程。每阶段的研究，所需智力，无基本上的不同，但在探索的目标，是为求知或求实果，和探索的方法，则不同。

吴大猷先生以中国把“科学”与“技术”合称“科技”作为“一种不幸”。他的感慨是很深的。我打听了一下，同属汉字文化圈的日本就只有“科学”与“技术”，而并无“科技”一词，只不知另外三个同属汉字文化圈的韩国、越南、新加坡有没有“科技”这个词。而我们中国除了“科技”，还有“高科技”，“高新科技”，有人还以为这是翻译过来的，其实并无原本，完全是我们自己的创造。这恐怕也是中国文化“包容性”的一个例证吧。有人恶谥之为“酱缸文化”，虽然刻薄，也不是不应该有所警惕的。

吴大猷先生还说他“二十多年前读英人李约瑟之巨著《中国之科学与文明》（按：大陆译为《中国科学技术史》），读到李氏举出中国许多发明超前于西方，心中微感不安，盖这些比较，或可使一些国人有自傲自喜的依据，以为我民族在科技上长期超出于西方，只是近数百年落后于西方而已。”

吴大猷先生不是研究学术史的，他也认识到了：“我们由

人本思想下来的偏实用性思想，也是我们的‘近代科学’落后于西方的原因。不幸的是，这个原因经过清末的‘自强运动’，直至近年，国人才渐有认识。”我不能肯定吴大猷先生知道不知道梁启超、严复及其以后的王国维、陈寅恪等早已有的认识，但是，如果说，在台湾，直至近年，国人才渐有认识的话，在大陆，我至今也还未发现有人提出比清末民初以后更深一步的再认识。现在，中国已提出“科学技术是第一生产力”，科技表面上取得了至高无上的地位，但是真正作为科学的基石的“为求知而求知”的精神在被批判了几十年之后，却仍然不见有人提到。

我是五四以后出生的人。我知道五四的时候是有人大力提倡在中国传统文化中缺乏的科学精神的。但是，我生七十余年，唯一记得的辨明唯西方有“为知识而知识”的传统、认为中国人应该学习的，只有大约十年前《读书》杂志倡导的一次讨论，但是“莫为之前，虽美而不彰；莫为之后，虽盛而不传。”这十年，再也听不见同样的声音了。

刘先生长达七十余页的《总序》一上来就引举梁启超、严复两位前辈之言辨明学与术，在我看来，似有从此分清“学”与“术”的意思，但是半页以后，转入道术、道器之讨论又进入中国学术传统中暧昧模糊之境，以后的六万字中“学术”一词出现何止百次，再也不见分疏了。

我之固陋，竟不知道汉文中“学术”一词的起源。查了查《汉语大词典》，解释有七条之多，举例则有十多条。远至《史记·老子韩非子列传》，近至《夜谭随录》，意思则从治国之术到妖狐的法术都有，就是没有与梁、严两先生之说相似的界说。我倒也有为这作一区分的愿望，但是，想来想去，既然生活中没有，硬分还是办不到，分了也是没有入理，也就只有承

认失败，让它继续这样用下去。至于“学术”一辞的意义也只有用今日编辞典的人所提供的“较系统而专门的学问”这个定义。再一想西文原也没有与中文“学术”对等的辞。一个 academic，大多只作形容辞用；作名词用时，也只是“学者”的意思。不过“科学”与“技术”这两个词，人家是原来就有，而且一直有区分的，我真希望，中国不要别出心裁拿一个“科技”来混淆两者的区别。虽然吴大猷先生也说“二者亦非可完全划分”，但是它们在历史本来是分的，现在分一下还是有极大的好处，因为它可使我们永远记住，“科学”就其本原说，只能是由求知的好奇心（intelectual curiosity）驱动，纯粹为求知而求知，只问真理（“真理”这个词也非中国固有而来自佛经），不计功利的学问。中国引进西学百年，迄今在技术上有相当的成就。在科学上却还没有太大的独创。当然，急于求成是不必要的，但是在民族心理上，永远要培养自己求真的精神。一般来说，观察一个民族的历史以至命运，自然以政治、经济、社会为主，但是要分析到最深层、最核心的问题，那就非从学术，非从学术的出发点研究不可，王国维说“学术之所争只有是非真伪之别”，要知道，这话是二十世纪以前的中国人所决然说不出来的，是中国人花了惨痛的代价才赢得的觉悟。

二、什么是中国的现代学术？

中国学术界一般认为有三个高潮。第一个是中国学术思想自己“能动”（准王国维说）的结果，即春秋战国时期百家争鸣，“皆欲以其学易天下”的时代。一个是宋朝道学（后来又叫理学）发生以至成熟的时代。造成这个新局面的主要是长达

千年的印度佛教思潮冲击的结果，经过长期的共处、冲突、磨合，到宋朝才终于如王国维所言“被中学所化”，至于为什么中学非要吸收佛学不可，除去社会政治等等原因而外，就学术本身讲，实由于佛学的抽象思维能力强于儒学，中国人如不能高攀而化之，实在不能满足人类天性中要求不断提高抽象思维能力的天然要求。中国学术的第三个高潮始于清末与西方学术大规模接触之后。这个过程还没有完，也许就没有“完”的时候，因为世界进入全球化的时代，全球化的程度只能愈来愈广，愈来愈深，谁化谁？怎样化？都有待观察，更有待参与。

打一个譬方，中学与西学接触，就等于长江出了吴淞口，汇入太平洋，再不能守住过去的河道了。

首先可以就学术的分类说。中国历史上有许多分类法，如孔门六艺就是，但至少到大规模接触西学以前已公认分为经、史、子、集四大部，不过，经西方学术一冲击，又不知不觉变为了人文学科（或曰人文科学）、社会科学、自然科学三大部门。前两年，中国除中国科学院与中国社会科学院以外，还成立了中国工程学院，也是把科学与技术分开的一个表示。这种分类法大体上与近代西方文化圈的国家一致，在世界也属于全球化过程的一部分。中国近代史是随着所谓“数千年未有之变局”开始的，中国近代学术也是一样，开始了一个“数千年未有之变局”，一下子增加了许多全新的学科：数学、天文学、物理学、地理学、化学、地质学……还有经济学、政治学、社会学、法学……虽然其中有些学科不能说在传统中国学术中没有渊源，但是新旧学问已大异甚趣，从概念与术语的确立，到体系的建构，方法的采用，人才的培养制度可以说基本上是外来的。用本世纪初中国文科最高学府——清华国学研究所章程里明确的断语说，叫做“新自西来”。

这样一些外来的学术，经过中国人上百年来的消化吸收，已经毫无疑问地成了中国现代学术的一部分，而且正是它们构成了中国现代学术的标志，要把他们排除在中国现代学术之外是不可能的。当然，由于中国在这些方面的底子不如人家厚，至少在自然科学和社会科学两方面，暂时还不能说有世界水平的成就，但是大体上也是可以算得上是一个“科技大国”了。

中国传统学术与现代学术因此而有两个清晰的“界标”，这就是继上面提到的梁启超与严复诸先贤之后的五四先贤为我们找出来的“民主”与“科学”。科学思想是我们中国学术自从轴心时代起就缺乏或者极不发达的，经清末的诸位先驱发现之后亟需补课的；民主思想也可以说是我们自古以来所没有的(从孟子到黄宗羲的民本主义毕竟不是民主主义)，然而它却是培养科学思想之所必需，因此两者缺一而不可。自从清末逐渐酝酿，到五四时期经陈独秀提出要拥护德先生（德谟克拉西，即民主）与赛先生（赛因斯，即科学）的大声疾呼而成为不刊之论。从此以后，凡是朝这个大方向努力的，不论其成熟程度如何，就是现代学术，与这个大方向相违背的，就不是现代学术。在二十世纪，中国没有自己的爱因斯坦、普朗克、玻尔，也没有自己产生相对论和量子力学。它们从外国引进以后，当然不可能在广泛的学术范围内产生大面积阶段性的变革与影响。(在西方，一个大科学家，如牛顿或爱因斯坦，发现一个重要的科学原理，因而对整个学术界发生划时代的影响，是常事。) 因此，除民主与科学而外，中国学术不可能有别的区分现代与传统的标准。

五四的时候，胡适提出“以科学方法整理国故，几十年来訾议甚多，然而却无论如何推翻不了这个命题”。一百年来，即使是传统的国学，如果不是以科学方法整理过的，也不能算

是现代学术。

在第一批入选《经典》的学者中有马一浮，我久仰他的大名，可是迄无机会接触他的著作。现在因为《经典》里有他的专卷，就整整花了一个星期仔仔细细读了一遍。老年昏聩，对我是很吃力的，但是读了以后，却很失望。马先生记诵之广博，驱遣文字之纯熟，是极少见的大才；全卷六十万字，一以穷理尽性为旨归，也许无愧为当代圣人，但是我最后的印象却是：他全然是一个冬烘，这只是因为其中了无一毫新意，全不脱程朱陆王窠臼，或者他自己所说“不能出先儒所言之外”，不过引用禅僧语录较多而已。久闻先生二十岁即先赴美，后赴日留学，带回德文版《资本论》一部，是把马克思著作引进中国的第一人，但五十万字中，竟看不出受西学影响的丝毫痕迹(更说不上马克思主义了)，只是一再痛诋西学，说“今时科学、哲学之方法……其较胜者理论组织饶有思致可观，然力假安排，不由自得……以视中土圣人始条理、终条理之事，虽天壤未足以为喻。”他坚持一切学术“统于六艺”（即易、书、诗、礼、乐、春秋)，“六艺统诸子”、“六艺统四部”，“西来学术亦统于六艺，如自然科学统于易，社会科学或人文科学可统于春秋，文学艺术统于诗、乐，政治、法律、经济统于书、礼”，而六艺又都统摄于孝经，统摄于一心。就是他说的“始条理”；最后又统摄于易，这就是他说的“终条理”。这些话，再加上种种细说，如仍然以裸、鳞、毛、介讲动物分类，又说地球绕日而转与日月绕地而转者“其实相同，如云驶月运，舟行岸移，未能克指其孰转也”。种种议论，读之令人挢舌不能下。盖先生天资聪颖，早通儒学，所谓“留学”两年，其实未尝一日进学校，而是在清朝驻外机构做小官。大概他当时即鄙弃西学，任何海外奇谈都不能动其所守。上世纪末，严复说

"风气渐通，士知诮陋。西学之事，问涂日多。然亦有一二巨子，谓彼之所精，不外象数形下之末；彼之所务，不越功利之间。逞臆为谈，不咨其实。"这话竟好像完全是针对马先生而发。可是，马却比严整整小了三十岁。因此，称先生为宋明道学家之殿军，吾无间言；称先生之学为"现代学术经典"，则断断不可。我所以不惜犯口业，唐突前贤，实在是因为传统与现代不能没有个原则界限。照中国古人带点夸张的说法，这也是为亿兆生民立命的大事，我们是决不能学马先生所说"得其一，万事毕"的。当然马先生按传统的标准完全可以说是粹然纯儒，其学"圆满具足"，比之于一心想立说垂统，然而概念糊涂、逻辑混乱如太虚法师者，是相去不可以道里计的。

《现代学术经典》所收的作家中，钱基博先生倒是我比较熟悉的，因为是同乡父执，从小认识的缘故，在小学时就读过他的文章。他的《现代中国文学史》也是一出版就看过了，那时我还在读初中。当时很喜欢他的文字，倒不是因为他的文学见解而是因为其中杂糅了大量掌故，又收入许多清末民初传诵一时的文章诗词的缘故。即使如此，也有几个问题当时就奇怪，到现在还是弄不懂的：第一，他心目中的现代文学，以王闿运开头，可又对此毫无解释，只有开宗明义第一句："方民国之肇造也，一时言文章老宿者，首推湘潭王闿运云！"一部大书就用这样一句很够"古文笔法"韵味的话开头，实在令人无法索解。第二，他分"新文学"为"新民体"、"逻辑文"、"白话文"三类。而以章士钊自称其文为逻辑文之故，把章士钊推为逻辑文之创始人。我从那时起就一直想弄清楚什么叫逻辑文，因为看章士钊的文章实在看不出有多少特别讲究逻辑的地方。他毫无解释，只说了一句"语言文章之工，合于逻辑者，无有逾于八股文者也"。这个道理几十年无法使我信服。

第三，他在“白话文”中独推胡适为主帅，而翼之以鲁迅与徐志摩。其实，一部三十万言的《现代中国文学史》涉及胡适、鲁迅、徐志摩兼及周作人、郭沫若、郁达夫、蒋光赤等白话文作家的不过七人，文长总共不过五六百字，而对鲁迅的评断则是“树人颓废不适于斗争”，“周树人、徐志摩则为新文艺之右倾者”。他还居然提到左翼作家联盟，而竟不知鲁迅是左联的领袖。他年纪小于鲁迅七岁，而持论怪异如此，真叫人不敢相信自己的眼睛。我不久以后就看到鲁迅在《准风月谈》的后记中提到《大晚报》上有人向他介绍钱基博的“鲁迅论”为“独具只眼”。鲁迅也只好表示自己除了也“赞为‘独具只眼’之外，是不能有第二句的”。

钱基博的书我倒是常看，理由同鲁迅一样，“觉得它很有趣”。尤其“文化大革命”中，没有别的书可看。但是看得多了，觉得钱氏本非历史学家，其所说清末民初的掌故，很多可能与他的“鲁迅论”差不多，是为他的古文笔法服务的，不过我也不是专家，不能一一指证而已。

刘先生也看到了钱基博持论“特别”，但是仍然把他收为《现代学术经典》的“经典作家”之一。对此，我是怀疑，很怀疑的。

我从这套丛书的护封上看到鲁迅的名字以后，很捉摸了一阵，《经典》到底选鲁迅的《阿Q正传》与《狂人日记》呢，还是选他的《中国小说史略》、《摩罗诗力说》、《文化偏至论》呢？结果看到了鲁迅、吴宓、吴梅、陈师曾的“合卷”（据《编例》说，“合卷并考虑到了入选者的学科性质和师承关系”，鲁迅和其他三位决无师承关系，人所共知，至于说性质相同，也实在费解。）原来人选的还是《中国小说史略》。当然，《中国小说史略》不但是中国小说史的开山之作，而且听说现在还

为文学研究界所宝重。但是比起《阿Q正传》来，到底哪个对中国近代思想贡献更大呢？我敢于断然说，鲁迅之所以为鲁迅，可以没有《中国小说史略》，而决不可以没有《阿Q正传》。当然，马上有人跟我解释，《阿Q正传》是文学作品，而《中国小说史略》是学术著作。但是这只更加增加我的困惑。思想家与学问家对于一个民族以至人类，到底哪个更重要呢？刘先生不是也说，梁漱溟提出“世界未来文化就是中国文化的复兴，类似希腊文化在近代的复兴那样”，其“思想价值远远高于学术价值”吗？好像这两三年在中国的文坛学界又掀起了思想与学术孰轻孰重的论争，不知有没有公认的结论。我只知道，西洋求真的为己之学都是以思想名垂后世的。至少就鲁迅来说，《阿Q正传》代表了中国在二十世纪中国民族的反思。写《中国小说史略》所需要的学力也许不难被后人超过，而写《阿Q正传》所需要的洞察力，至少迄今还未见有人超过。思想家与学问家到底孰轻孰重，对我是一个困惑的问题。

三、什么是中国的现代学术经典

刘先生说“弥久不变和与时俱新是经典的两个方面”。这话完全符合一般对经典的看法。“经典”这个词来自宗教或准宗教（如中国的儒学），在宗教徒看来其教主的言论本来是无古无今，无新无旧的，但是要照这个标准在一般学术作品里挑经典作品，实在是难之又难，赵翼诗云“李杜诗篇万口传，到今已觉不新鲜。江山代有才人出，各领风骚五百年”。说的是即使是文学作品，也难以保持“永恒的魅力”。自然科学我不懂，但是听说华罗庚先生曾说过这样的话：“文科学生的书越读越厚，理科学生的书越读越薄。”大概意思是说，自然科学

只要发现一个定理，证明一个公式，则求证的过程即失去意义，资料无再看之必要；文科即使完成了一篇论文，用过的资料仍不失其价值。这话是说得很深刻的。不过这话也同时暗示了，自然科学的著作成为经典的可能要大得多。在二十世纪的中国，自然科学与社会科学的著作数量倒也不少，但是两者都算上，又有多少“经典”可以挑得出来呢？

好在这个难题现在已被刘先生所绕过，他在《总序》的末尾说“学术之立名，理应包括人文、社会科学和自然科学，兹编所限，自然科学部分没有收入，只好遗为一憾。”但是从第一批列为“经典作家”的名单看，基本也没有社会科学家，除非把历史学算上。（而在有的国家，历史学往往算在人文科学的范围内，即中国古代的所谓“文史之学”，或现代之所谓“文史哲”。）此外，法学、经济学、社会学……一概没有。萧公权入选之作是《中国政治思想史》，也许就算政治学的著作了，其实它更近于思想史。这样，这个“一憾”也未免太大了一些了。而且，即使丛书不能包括，《要略》还是以论列一下为好，连陈寅恪论现代学术时都还说到“地震、生物、气象等可称尚有相当贡献。”

我对自然科学近乎文盲，当然，耳闻目睹，脑子里也有一些书名、人名，但是鉴于近年来对号称国家最高奖的自然科学一等奖屡次轮空评不出来，实在不知道几十年来有哪部著作够得上“经典”。

以公认为一民族思想之载体，甚至照最新的语言学理论，认为是思想之起源的语言文字为例，上世纪末，马建忠著《马氏文通》，立刻召来许多批评，以为他是以西洋文法硬套中国文字，是“削足适履”，但是中国通行白话文以后才半个世纪不到，已经有人指出，中国的文法已经“西化”，甚至“全盘

西化”了，五十年代初，吕淑湘、朱德熙两先生编的《语法修辞讲话》就是明证。语言文字是号称最保守的东西，看来《语法修辞讲话》再规范现代汉语五十年的可能还是有的。如此，这部书能不能称为“经典”呢？

刘先生把“中国第一个真正了解西方文化的思想家”严复收入《现代学术经典》是极有见地的。虽然严复自己的著作不多，但是他所译的西方名著都是有很强的针对性的，哪怕这些著作本身在本国未必都是“经典”。它们都能切中中国社会的需要或中国学术的缺陷，因此可以当之无愧地列为“经典”。正如在中国古代，印度佛教经典的中文译本早已成为中国哲学的经典一样。如以史学而论，中国近代史学或可推原于夏曾佑的《中国历史教科书》，然而夏书亦不过体例稍有新意，内容并不现代。又据陈寅恪说，日本明治维新以后，对中国史的研究突飞猛进，以至中国学生要去日本学中国史。他曾有诗云“群趋东邻受国史，神州士夫羞欲死”。陈先生自己是史学名家，决不会妄说。他治中外关系史也确是受法国东方学的影响。他在1929年的《王观堂先生挽词》中明确提到法国的伯希和与沙畹，日本的藤田丰八、狩野直喜和内藤虎次郎，这些人都是对现代中国史学，至少对王国维、陈寅恪两位大家有直接影响的人物。我于史学无所知，只是浏览过冯承钧翻译的外国学者对中西交通史的论文，着实惊讶于他们的功力实在高出于并世的中国学者以上。这些都值得探讨一下。如果方便，也并非没有理由收入《现代学术经典》。

刘先生把赵元任作为“经典作家”，大概是因为他对中国音韵学现代化的贡献，但是中国现代音韵学真正的祖师爷却是著有第一部《中国音韵学》的瑞典人高本汉。照胡适的说法，高本汉“有西洋音韵学的原理作工具，又很充分地运用方言的

材料，用广东方言作底子，用日本的汉音、吴音作参证，所以他几年的成绩便可以推倒顾炎武以来三百年的中国学者的纸上功夫"。胡适还说，"一个瑞典学者安特森发现了几处新石器，便可以把中国史前文化拉长几千年。一个法国教士桑德华发现了一些旧石器，便又可以把中国史前文化拉长几千年。……周口店发现了一个人齿，经了一个解剖学专家步达生认为是远古的原人，这又可以把中国史前文化拉长几万年"。胡适所说的这些，均应属于中国现代学术经典无疑，因为它们都表明科学在中国的成长。刘先生不也把鸠摩罗什这个外国人列为中国古代的大师么？

前几年才完成的《中国历史地图集》，还有最近才完成《中国动物备志》和《中国植物备志》是不是也够得上中国的现代学术经典呢？瑞典的林耐不就是因为首创科学的动植物分类法而与牛顿一起被尊为近代科学之父的吗？……

类似的问题还可以不断提下去。这样的问题都是要编辑名为《现代学术经典》这样的大书不可以不考虑的。这部大书的命名"现代学术"的规模实在太大，而"经典"的标准也实在太严了。

《经典》全书规模，非我所能知，但仅从现在已透露者而言，似乎如能定名为《现代国学大师丛书》或《中国传统学术的当代大师丛书》，或《学术名著》或者遗憾可以小一点，或者竟可无遗憾，至少我个人是不会有任何意见的。

最令人不可理解的是，纵使把这一部几千万言的大书改名为《现代文史哲经典》也不知为什么竟不收中国学术（那怕只是文史哲）转型期间，旋乾转坤、承先启后的谭嗣同、孙中山、陈独秀这几位顶天立地的人物。他们对中国学术现代化的贡献应该是已经有定评的。远的不说，仅以不到十年前出版的

冯友兰的《中国哲学史新编》就对他们都列有专章，而对《经典》收录的许多其他人却置之不顾。冯友兰把第一个起来“冲破网罗”的谭嗣同称做戊戌维新运动的“激进理论家和哲学家”，把孙中山称做“旧民主主义的最大理论家和最高领导人”。对于陈独秀，冯友兰更称道其在五四前的1915年在上海创办《青年杂志》首先揭橥“人权与科学”，“就是后来新文化运动所高举的两面大旗：‘民主’与‘科学’”。他说“陈独秀的这篇文章，不仅为《青年杂志》开宗明义，也为新文化运动开宗明义。因为在此以前，讨论东西文化的人们，还没有人能这样明确地点出问题之所在，而加以这样简明扼要的说明”。

刘先生在《现代学术要略》这篇煌煌大文的标题之下，引了阮元的一句话：“学术盛衰，当于百年前后论升降焉。”其奥妙亦非我之愚所能参透。阮芸台于乾嘉盛世为高官，为文宗，校刻《十三经注疏》，编行《畴人传》，关心及于中国士大夫历来不甚措意的数学，应当可以算得一个通儒，但是他在学术上所见的世面，实在无法望其后辈之项背。他说的这话（我之固陋实不知他在何时、何地、何文中说这句话的），想来至少一个半世纪过去了，不知他曾否料到中国传统学术在他身后会遭到力量远大于佛教的挑战。中国是迎接了这个挑战，但是事情当然不会是径情直遂的。一百多年来，传统学术当然会有复辟，如袁世凯之建立孔教会；也有反省，如台湾新儒学之力求“返本开新”，也有“转进”，如“文化大革命”之名为革命，其实更严重的是其“复旧”的一面……种种情况，不一而足，而真正的新学还没有能茁壮成长。从表面上看，中国自然科学与社会科学似乎门类基本齐全，也能在社会上发生作用，也能与国际接轨，但是严格意义上的科学还缺少独创。阮元难道预见到了这方面的升降吗？他难道能

要求中国的现代学术升而传统学术降吗？或者，哪怕如今天有人预言的那样，“西学必衰，中学必兴”（如《独守南山共中国》所说）百年而后兴起的中学，阮元还能认识而认同吗？马一浮在四十年代就因为时人已不学四书五经，与他言语不通，而说“日日学大众语亦是苦事，故在祖国而有居夷之感”。比他年纪要大一百岁的阮元能感到更自如吗？

梁任公早已说过“近代的中国是世界的中国”。孙中山也说：“世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。”看来中国学术也只有走全球化的道路，而且是已经走上了的，虽然有些步履踉跄。

刘先生在《要略》中引用王国维、陈寅恪两先生的论点最多，其深心密意极可赞佩。王国维一再讲：“凡事物必尽其真，而道理必求其是。”这话是二十世纪以前的中国人决然讲不出来的，是完全符合科学精神的，他自己也说：“此科学之所有事也。”陈寅恪则自青年至老年一再强调“独立之精神，自由之思想”，这是完全符合民主精神的。陈先生甚至喊出了美国独立战争时期帕特立克·亨利的名言“不自由，毋宁死耳”。这也是二十世纪以前中国人决然喊不出来的。虽然两先生在感情上有强烈怀旧的一面，就像陈先生自己说的“思想宥于咸丰、同治之世，议论近乎湘乡、南皮之间”。这是他们有权保持的个人自由，但是在学术上，他们唯真是求，而决不与鄙俗的官学合流，也不附和任何“新潮”。两先生最后都一样以身殉学术而决不向政治权力低头。民主与科学，这就是中国传统学术转变为现代学术的必要条件。两位先生已经以整个生命为我们立下了榜样，我们又该怎样继承呢？

1997 年 11 月

“封建”二字不可滥用

李慎之

这是李慎之先生写给一位青年学者的一封信。信中提到的《中国知识分子的人文精神》一书，乃系知识分子丛书之中的一册。

——编者

读到你为《中国知识分子的人文精神》所写的序言，我十分赞成，十分高兴。在目前这个时代，振兴中国文化，首先是振兴中国知识分子的人文精神，实在是太重要了。前一阵，在美国，看到一本研究中国的刊物上有一篇美国人写的文章，其中说，在中国今后可能遇到的各种危机之中，“核心的危机”（CORECRISIS）是“民族性的危机”（IDENTITYCRISIS），因为中国人似

乎正在失去中国人之所以为中国人的"中国性"(CHINESE-NESS)。这话实在发人深省。我此次在美，利用国会图书馆的收藏读书三个月，目的也正在探索解决这个问题的路径。看到青年一代能有同样的关怀，真有"天之未丧斯文也"的喜悦。

但是，必须申明，对你的"序言"，有一点是我所不能赞成的，就是对"封建"一词的滥用。下面，先抄一段我为纪念冯友兰先生逝世一周年而写的一篇文章中批评冯先生《中国哲学史新编》的一段话：

多年来人们以讹传讹的'封建'二字，冯先生过去是不用的，而现在则满目皆是，甚至按姚文元之邪说，把中国正规的'封建'概念改为'分封'。从这里，人们也可以认识到，早年博学明辨，晚年强立自反如冯先生也难于完全洗掉那个时代给人们的思想所造成的污染。

你们这一代青年人可能已不会注意到，滥用"封建"这个词原来正是政治势力压倒"知识分子的人文精神"的结果。因为时下所说的"封建"以及由此而派生的"封建迷信"、"封建落后"、"封建反动"、"封建顽固"……等等并不合乎中国历史上"封建"的本义，不合乎从 FEUDAL，FEUDALISM 这样的西文字翻译过来的"封建主义"的本义，也不合乎马克思、恩格斯所说的"封建主义"的本义，它完全是中国近代政治中为宣传方便而无限扩大使用的一个政治术语。严守学术标准，不肯随声附和的史学家是决不如此滥用"封建"一词的。不信，你查一查一生"未尝曲学阿世"的陈寅恪先生的文集，决不会发现他会在任何地方把秦始皇已经"废封建、立郡县"以后的中国社会称作"封建社会"。

"积非成是"。我不会责怪你们这一代背负着历史因袭的重担的青年犯了"一犬吠影、百犬吠声"的错误。这个错误是我

们这一代人所犯下的。只是我们这一代人已经衰朽。"循名责实、正本清源",是所望于后生。

所幸的是青年一代史学家已经有人注意到了这个问题。两年多以前,我收到湖北大学冯天瑜教授寄给我的《中华文化史》,书中即已专列《中国"封建"制度辨析》一节,可说已经开始了这一工程。

时下流行的看法是,封建主义束缚以致压杀了中国知识分子的人文精神。我的看法则相反,造成这种结果的是专制主义而非封建主义。历览前史,中国的封建时代恰恰是人性之花开得最盛最美的时代,是中国人的个性最为高扬的时代。只要打开《左传》和《战国策》一看,就会发现在那个真正的封建时代有那么多铁铮铮的汉子以至妇女。你甚至会纳闷,中国人后来是不是堕落了?

我还记得小时候曾读过梁启超为想振起中国民族精神而编的一本传记集:《中国之武士道》。其取材大多来自于春秋战国。彼时除了荆轲、聂政这样的武士而外,文士如鲁仲连、颜斶也是后世不多见的人物,更不用说孔、孟、老、庄了。老实说,上述我最推崇的中国人恰好就是中国封建时代的人,那么尊严,那么"强哉矫"。其后如《世说新语》中所描绘的六朝名士,《宋明学案》中所表现的道学先生,当然各有其可贵的风度、气象,然而总的说来却要比那些封建时代的人物疲弱多了。

没想到在读过梁启超编的《中国之武士道》六十年之后,又能在今天读到你们编的《中国知识分子的人文精神》。我认为你们的用心是一样的。中国人都应当要做一个堂堂正正的人,中国必须挺起自己的脊梁来,这一点乃是共通的,永恒的。从你们这本书的出版也可以证明"中国性"是不会失落的。

1993 年 10 月

虚骄之气——中国的隐忧

——朱高正著《纳约自牖》序

李慎之

朱高正先生是我去年在美国偶然结识的朋友。但是他的大名则确实久已"如雷贯耳"，因为他是台湾著名的政治活动家。相识一年多以来，我才知道他还是一个深造自得的学者。对于中国的《易》学与德国的康德都有深入的研究，而且目标极其明确——为探索中国现代化之路而奋斗。这也是中国大陆学术界近二十年来孜孜以求的主题，所以他理应得到大陆一切以此为志业的学术界人士的关注。长期担任台湾"中央研究院院长"、九十高龄的吴大猷先生为其著

作作序，认为“关心国家前途的人，非看他的书不可”，而且说以“朱先生治学之勤勉，问政之纯真”，使他深信朱先生的“思想一定会对二十一世纪的中国产生极大的影响”。

我从来不认为自己是一个学者。虽然幼承庭训亦尝咕哔五经，但是上大学以后即奔走革命，已废所学。对《易》经则只是在十几岁的时候读过而且背过《易·传》中的几篇，至于经文则从未学过。说句不怕人见笑的话，朱先生这部书的名字《纳约自牖》，我就是看了本书的题解以后才懂的。至于康德，我也只有读西方哲学史的时候学到的一点点常识，谈不上有什么研究。因此朱先生要我给本书作序，我实在是不敢当的。

但是，朱先生的著作深入浅出，文字明白流畅，使我这个不懂易经的人读了以后也算能略窥门径。我还得到了一个深刻的印象：认为我有责任向中国学术界推荐朱先生的著作，因此不揣愚陋，写了这篇序。

我佩服朱先生，因为他把振兴中国传统文化，重建文化主体意识作为中国现代化的关键。近年来，中国二十世纪的智者陈寅恪先生的名言：中国人“真能于思想史上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入之外来学说，一方面不忘本来民族之地位”，已成为学界的共识。对如何让传统与现代化接轨，也有许多探索。但视野之开阔，思虑之精纯，用力之扎实，如朱先生者实不多见。他以号称“群经之首”的《周易》为中国传统文化之“大根大本”，以易卦解释以至解决中国现代化的诸问题。为此，他不惜下极大的工夫，于从政之余著成《周易六十四卦通解》与《易经白话例解》，为“再造传统”与建设“新社会”而努力（《再造传统》与《新社会》也是朱先生的著作，我还未见过，仅能从其题目窥见其作意），为营造其思想体系而努力，这是极其可钦佩的。

朱先生自称从中学时代起就以“振兴易学，再造中华”为己任，因此朱先生不但是一个学者，而且是一个志士，读其文章令人神气发王。他指出“孙中山先生讲三民主义时，特别强调民族、民权、民生三者是密不可分而且互为条件的”。这是三民主义的正解、的解。他从康德对国家的定义——“一群人生活在法律规范下的生活共同体”出发，认为“要建立现代化的国家就应先培养具有独立精神气象的现代国民，每一个国民独立自主，国家自然独立自主”，尤其可圈可点。

他以为国家的基本秩序有三种：一是涉及权力分配的政治秩序，二是涉及社经利益分配的社经秩序，三是涉及价值创造的文化秩序。而现代化国家的目标，就是要在政治秩序方面建立“法治国”，在社经秩序方面建立“社会国”，在文化秩序方面建立“文化国”。他选择康德“奠基在人格的自由、自律与自主之上”的“社会自由主义”为中国现代化的模式。他以“康德为融合代议民主政治与社会主义理论的关键人物”，以康德所高扬的“人的尊严、人的主体性、人的能动性”为中国现代化的目标，立论正大。在大陆的学者中还没有人提出如此关怀广大而体系严整的思想。

朱先生不但在学术上有如此的造诣，而且他自德国学成回台后，十二年来一直致力于实际政治活动。大陆学术界因为过去几十年政治运动不断，因此有一种“政治危险论”。开放改革以来又有一种“学者应不问政治”的偏见。其实，除以老庄为代表的道家确实想超然于政治之外，孔孟墨法一直以用世自任。这是中国知识界的一个优良传统。事实上，在实现现代化以前，学者单纯以学术为社会服务的空间是极小的。因此，学者即使厌恶政治，至少要能在政治上明辨大是大非。今天大家特别尊崇陈寅恪先生。陈先生是著名的史学大师。他之所以能

被尊为大师，正是因为他对历史上的现实政治的探索分析鞭辟入里之故。同样，他对自己所处时代的现实政治也有十分正确的理解，因此他一生所完成的悲剧是高风亮节的壮美的悲剧，而其他成百上千学者的悲剧却是卑躬屈节自辱人格的悲剧。这个教训是值得中国所有的知识分子永远记取的。朱先生十二年来为推进中国统一与台湾民主化的事业而努力，先是发起创办民主进步党，后来又创建中华社会民主党，接着又参与新党的建立，以致被讥为多变。朱先生不但毫不自讳而且写长文《“变”的哲学——兼论中西宏观政治之“变”》，表明自己的“基本理念并未改变”，真是光明磊落，直道可风。

中国要走上民主的道路，前途可能有许多弯路，应该及早知所趋避。朱先生分析台湾的所谓“民主”，指出其操作违反宪法原理，而且在议会里（朱先生在台湾是“立法委员”）大声疾呼。这些都是中国知识分子的榜样。

关于黑道，我一向以为是“一种反社会的第二执法系统”，及至看了朱先生的文章并且与朱先生讨论以后，才发觉他想得比我深入得多，也系统得多。按照朱先生的平实之论，这个问题是人类社会始终存在而不能完全避免的。讳疾忌医，只能使问题分外严重，甚至造成今天台湾出现的越来越甚的黑白合流的可悲局面。朱先生自称这是“一个法律社会学与国家哲学的新课题”。我不知道国际上在这方面的研究情况，但是就中国大陆而言，我知道迄今对黑道（大陆普通称之为黑社会或会道门）只有历史的研究而没有把它作为现实问题研究的。朱先生学术之深入实际，敢于开辟新的领域，都不愧为先知先觉。

对大陆也很流行的日本春山茂雄《脑内革命》一书，朱先生从孟子“天爵”、“人爵”之说出发，直斥之为“顺民哲学”，并且指出中国自有拯救灵魂、养生保健的哲学——“人人有贵

于己者"。真是义正辞严，足以振聋发聩。

朱先生的研究还及于世界形势，据我看，他对国际关系的关怀与熟悉，不亚于当今世界上许多外交家、政论家与国际问题专家。这在大陆学术界更是罕见。其实，今天的世界已经越来越小，而且正处在历史大转折、亦即向全球化与信息化转变的关头，不通晓世事就不能免于曲士之讥。朱先生治学范围之广不过是做一个现代学者的必要条件，就这点说，他也是为我们树立了一个榜样。

写过我推崇与推荐朱先生的作品的一些意见之后，我以为我必须写出我对朱先生的观点有保留以至异议的地方，我以为这是对朱先生负责，对读者负责所必须做的。

在《纳约自牖》中占有特别分量的当然是朱先生与林毓生先生、余英时先生论辩的头两篇文章。奇怪的是，二位先生虽然意见大有不同，但在有一点上却完全一致，即都认为 1919 年的五四运动是中国传统断灭的关键，认为五四运动为万恶的"激进主义"之源。余先生和林先生都是我大约十年前就认识的，他们反五四的观点也早已知道（比如"激进主义"就是余先生的用语，大陆与之相当的用语是"极左思潮"或"极左路线"），不过一直没有机会表示我的异议。朱先生虽然肯定五四的启蒙意义，但是过于强调五四"打倒孔家店"反传统的后果，而且认为它要对中国现代化之所以屡入歧途负责。我认为这是诸位台湾学者对中国历史的极大误解。因为**中国的所谓极"左"路线，正是其代表人物从根本上背叛和反对五四精神的结果**。二十年前"文革"刚刚结束时，中国还有一批亲身参加过五四运动的老先生，他们在这点上的认识是一致的，可惜现在已凋零殆尽了。事实上，二十世纪下半期在中国历次"极左"的政治运动，都一定要以批判五四的"个性解放"与"人

道主义”开路（更不用说被视为“万恶之源”的“个人主义”了）。我是五四以后出生的人，但是并没有感到五四完全破坏了中国传统文化，恰恰相反，极尽全力继承中国传统文化而力求推陈出新的一大批代表人物如梁漱溟、熊十力、马一浮、冯友兰、金岳霖以至钱穆、贺麟……都是在五四以后开展其学术活动的。五四运动的时候当然有人提出过“打倒孔家店”的口号，但是也有人提出“救出孔夫子”的口号。朱先生提出中国要来一个变被动为主动的、求新求变的“再启蒙运动”，这是完全正确的。事实上，“文革”结束后就马上有人提出过这个思想，也有人提出要“回到五四”，但是不久就没有人敢再提了。既然是“再启蒙”，那么，“第一次启蒙”就非五四莫属。中国的激进主义的根源，可以套用朱先生批评许靖华先生的话“自有潜藏于内的历史因素以及当代外在的国际背景，将之归罪于五四运动（按原文为“达尔文主义”），未免过分膨胀了五四运动（按原文为“达尔文”）对现代中国的影响”。而且如果中国传统文化如此不堪一击，一触即溃，其生命力与价值也大可怀疑了。再举一个例子，朱先生颇为推崇的日本的福泽谕吉，曾竭力反对儒学，而且积极主张日本“脱亚入欧”，其反传统不可谓不“激进”，可是日本并没有出现极左路线（附带说一句：德国虽有康德，仍不免于后来的希特勒主义；日本虽有福泽谕吉，仍不免于后来的军国主义，为祸人类，至深且烈。这些都值得深思）。

为朱先生、余先生、林先生和我们所一致深恶痛绝的“极‘左’思潮或曰激进主义”是有历史渊源的，就思想传统说，《周易》的太极思维所谓“一阴一阳之谓道”就包含了这种可能性。一切旨在解释宇宙大全的哲学当然就包含了正反两方面，有善必有恶。就实际历史说，则秦始皇与作为其对立面的

陈胜、吴广以及两者的结合正是中国“激进主义或曰极左路线”的活水源头。这种思潮以劫富济贫，分田废债的平均主义为一端，以“普天之下……莫非王臣”的专制主义为另一端，在中国五千年历史中一直没有断绝过，文化大革命不过是其结穴的杰作而已。而且，由于其社会基础迄今仍然存在，我们现在还不能放松警惕。

为什么台湾与大陆的学者对中国近代史会有如此截然相反的见解，我想来想去，惟一的解释是1927年以后，国共两党结下了深仇大恨。共产党以“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义”为由推尊五四，定五四为“青年节”；国民党则当然要追尊辛亥，而定黄花岗七十二烈士起义的3月29日为“青年节”，而且渐渐贬低五四而视之为现代激进主义之滥觞。国民党及在台湾的学者所不知的是：五四在大陆被从另外一个方面越批越臭，所保持不变者仅是其虚名而已。至于今日，五四精神在大陆与在台湾同样晦暗无光，有待后人振其余绪，发扬前进。

大陆学者解释台湾学者对五四的评价，认为它是出于“反共情结”的偏执。而我对朱先生读其书，见其人，深知朱先生持论平实正大，决不会是一个有“反共情结”的人，所以如此立论，只能归咎于环境移人。庄子曰：“人各有所蔽”，西谚曰：“Everyone has his blind spot”，虽贤者在所难免。其然，岂其然乎？

我学力不足，不敢持异议而仍有所保留的另外一点，是朱先生对中学经由来华传教的耶稣会会士而给予西方的影响评价过当，见诸于朱先生一再强调伏尔泰、吴尔夫、莱布尼兹、康德、魁奈对中国的孔子与理学的推重。以我之陋，以为欧洲的启蒙运动“自有其潜藏于内的历史因素”，所谓“中国影响”，

无非是“中为洋用”或“托华改制”而已。正因如此，西方人自鸦片战争大规模接触中国后，对中国的印象才会一落千丈。我所担心的是：中国的极左路线，其最高目标，同时也是其最后动力就是“搞世界革命”，“解放全人类”，这是中国人民“即使没有裤子穿”，也一定要“进行到底”的。就是这股“虚骄之气”几致中国于死地。二十年过去，中国人口袋里的钱稍稍比过去多了一点，但这股虚骄之气又在爱国主义的名义下本着国家主义的实质开始冒起来，这是朱先生在评《中国可以说不》文中所看到的，只是其根子可能比朱先生所看到的要深得多，现在已经有人提出“要以中国文化拯救全人类了”。我要请朱先生注意的是，不要再以他对中国传统文化的自豪感来助长这股虚骄之气。中国在下一个世纪还是要按邓小平所说的话“韬光养晦”，这才是中国之福。

中国的极左路线已为务实路线所代替，但是二十年来，为祸全民的极左路线并没有受到全民的深刻反省（因为文化大革命的教训，我已不敢说“彻底批判”了，照德国人的成语是“两极相通”，而照中国人的成语是“物极必反”，这是中国文化几千年没有摆脱的怪圈）。1996年是文化大革命开始的三十周年，今年是反右派斗争四十周年，按邓小平的定义，这是极左思潮成为全国性的灾难的二十年的起迄点，但是迄今未能见到有一篇像样的反省文章。中国人似乎已经把刚刚过去的惨痛酷烈的教训忘怀了。诚如朱先生所说，“没有对‘过去’的反省，又焉能主导‘现在’和‘未来’”。二十年的极左路线是中国真正的国耻，要是真的忘了，那可真是中国的隐忧。

深刻反省极左思潮，恢复人的尊严，继承并且发掘中国的文化的优秀传统，包括五四精神，来一个再启蒙运动，这是中国现代化在思想上的必要前提。我是一个年逾七十，气血已

衰，身患废疾，而且已被二十年极左路线吓破了胆的人。如此宏伟的事业，我已使不上劲了，只有寄希望于有大志大才而且年富力强如“永远的改革者”朱高正先生的这一代以及要由他这一代带起的以后几代人了。这是一个在少年时也曾心存报国，然而屡遭打击，暮齿无成的老朽衷心的祝祷。

1997 年 9 月

发现另一个中国

——《游民文化与中国社会》序

李慎之

中国社会是一个什么样的社会？中国文化是什么样的文化？中国人的思想、心理是什么样的思想、心理？这些都不是容易回答的问题。然而照开放、改革以来又热了二十年的研究中国文化、中国思想的学者来说，可能还不会离开所谓儒释道三教合一的框架太远，认为中国大体上是孔孟教化下的“以仁为体，以礼为用”的礼仪之邦，是“亚洲价值”的摇篮与基地……这些当然都是不错的，但是如果看了王学泰先生的这本书，可能会有一番新的思考。原来

中国还有一个历来被文人学士忽视的游民社会，他们的意识形态不但与官方的、正统的意识形态对立，而且还支配着半个中国，半部历史，还时时冒出头来一统天下。要如实地了解中国与中国社会，了解中国人的心理与思想，不看到这一些，是不能认为完整的。

学泰把这样的中国社会称做隐性社会，以与大家熟悉的显性社会相区别。我以为能把这样一个隐性社会发掘出来，使之暴露在光天化日之下，引起人们的注意和研究，努力使它在现代化的过程中消解，是有重大意义的事情，而且也是我们无可回避的责任。这项工作无异乎："发现另一个中国"。

据学泰的考证，中国近代最早注意游民问题的是杜亚泉先生 1919 年发表在《东方杂志》上的一篇文章。七十多年之后，才由王元化先生表而出之。

王元化先生 1993 在他的《思辨随笔·游民与游民文化》中评述杜亚泉的见解说：

> 杜亚泉在《中国政治革命不成就及社会革命不发生的原因》一文中，将中国历史划分为三个时期，以大量的篇幅谈到游民与游民文化问题。他说游民是过剩的劳动阶级，没有劳动地位，或仅仅作不正规的劳动。其成分包括有兵、地痞、流氓、盗贼、乞丐等。游民阶级在我国社会中力量强大，他们有时与过剩的知识阶级中的一部分结合，对抗贵族阶级。他认为秦始（皇）以后，二十余朝之革命，大都由此发生。可是革命一旦成功，他们自己就贵族化了，于是再建贵族化政治，而社会组织毫无变更。他说这不是政治革命，也不是社会革命，只能说是"帝王革命"。游民和知识阶级结合，就产生了游民文化。这种文

化以尚游侠，喜豪放，不受拘束，不治生计，疾恶官吏，仇视富豪为其特色。

王元化先生说："杜亚泉的这些说法都道人所未道……但是研究中国文化就不能不注意这个问题。"

可喜的是，大概就在那个时候以前五年，学泰就着手研究起中国游民文化来了。十阅寒暑，结果就是这部名为《游民文化与中国社会》的著作，所谓"研究中国文化就不能不注意的问题"现在总算有了一个结果。

但是，我仍然认为，虽然学泰用力甚勤，搜罗极广，但正如任何一门学科开始建立时一样，还只是开了一个头，对中国游民社会的起源与历史，特征与作用仍然有待于进一步的发掘与发挥。当然，正是由于游民的性质，它所传世的文献，与历朝的官书不一样，是极其稀少的，所以研究的困难也是极大的。正如学泰所考证的那样，虽然游民的历史很悠久，活动很广泛，但是主要只有《三国》、《水浒》、《说唐》这几部书才能成为箭垛子式的作品，各朝各代进行各种活动的游民都把自己的经历、志趣、情怀往这几部书上堆。其他如关于瓦岗寨、薛仁贵、刘知远、赵匡胤……等的著作虽然也属于类似的套路，价值却低得多。游民是没有，也不可能有二十四史，也不可能有通典通志的，要了解，要研究他们，就非得像考古学家、人类学家那样一砖一石、一点一滴去搜罗，去组织材料不可。这是一项艰难的工作，然而是大有意义的工作，因为它蕴藏着中国两三千年历史所谓一治一乱的谜底，而且我生怕它可能还指向中国未来历史走向的谜底。

近几十年来，随着建设规模的扩大，出土文物之多超过了历史上任何时代，与游民问题有关的，如 1973 年居然在南通

的一个墓穴中发现了一部明朝成化年间刊印的《花关索出身传四种》的唱本。其在文化上的价值（正统的文史学家或许会称之为“负面价值”）实在并不亚于长沙马王堆出土的帛书。《花关索出身传》讲的是，汉末刘关张聚义之初，关羽、张飞各自到对方家里杀光了全家老小几十口人，以杜绝自己的“回心”，只是张飞还是手软放走了关羽的已经怀孕的妻子胡金定，后来生下了小英雄关索。关索长大后到荆州找到关羽要认父归宗，但是关羽不认，关索大怒便翻了脸威胁父亲，如果不依他，他就要投奔曹操，起刀兵来捉拿关羽等五虎上将。这个故事大概很刺激了学泰，因为这是完全违背中国人古往今来一体凛遵的“孝”的道德观念的。过去历来认为孝道是上下各色人等一无例外都不敢公开声言违背的，而游民意识之强烈竟能达到与正统意识完全对立的地步，也使我大吃一惊。但是后来与一些老同志说到此事才知道，就在刚刚过去的我们这场革命举事之初，也曾有过许多完全可以与之相比的“大义灭亲”的事例，目的也就是为的“绝了回心”。我才发觉，与所谓儒家道德完全相反的思想与行为实际上就存在于我们身边，我们这些拘拘小儒也迂腐得太可笑、太可怜了。不能排除今后还在什么地方发现《花关索出身传》这样的材料的可能性。它肯定可以大大增进我们对中国社会与中国文化的认识。然而，守株待兔总不是积极的办法，我看今后要深入广泛地开展对中国游民文化的研究，除了注意文献以外，恐怕还要注重活材料的采访。我知道学泰最重视的是“游民意识”，我相信这样的意识还肯定地存在于我们的民族心理上。过去的学者没有足够重视，因此视而不见，听而不闻，现在学泰已经有了一部著作，有了一个相当完整的参考系，也就已经有了一个耳聪目明的优势，再进行发掘与研究，应该可以容易许多了。

学泰起了一个新名辞叫做“游民知识分子”，有无数无名作家都可以归进这一类。只不知到现代才克享大名而身世至今查不清的罗贯中、施耐庵、关汉卿这些人与之关涉到什么程度。总之其中的品类是很不齐的，有的更多倾向于正统文人，也有充满游民心态，恨不得像李逵劫法场那样，抢起板斧排头向围观的老百姓头上砍去的。不知为什么，这个名词使我想起现在已名满天下的敝同乡瞎子阿炳。从现在的电影上看，他已经是被套进了“革命加恋爱”的框框的进步人士了。但是六十多年前我做中学生的时候还能在无锡的崇安寺（相当于开封的相国寺和北京的隆福寺这样的地方）经常见到他，穿着极其破烂的衣服（无锡人叫“拖爿挂块”），由一个烂眼边的老婆陪同，拉着二胡说唱故事。我倒没有听他讲过什么“朴刀杆棒”，听到的全是通奸乱伦之类的新闻，形容入微，辞旨淫秽。因此，家里大人是不让听的，怕孩子坏了心术。但是他则因为听众多，当时物价又便宜，半天作场下来，不难得一醉饱。看了学泰的书，我几乎认定他就是一个游民知识分子。我总觉得这样的人现在还有，倘能细心访求，也许对研究古代的和现在的游民文化会大有裨益。

学泰把中国游民文化形成的上限定在宋代，因为他认为只有到了宋代，游民才大量产生。他当然要根据材料说话（即胡适所谓有几分证据说几分话），而且他对唐文化与宋文化的差异，也有自己独到的见解，认为唐文化是贵族文化，而宋文化是平民文化。但是我总觉得，既然《礼记》首著“游民”之称，《管子》又有“游食”之说，商鞅都慨叹“其民农者寡而游食者众”，中国游民的出现，其来源是否还能追溯得更远一些？陈胜吴广、黄巾赤眉到底只是纯粹的农民起义，还是也夹杂得有广泛的游民成份？即以宋代以前的五代十国而论，其开国之君几乎都是游民（简直不

妨称之为流氓或痞子)的渠魁,他们造就了一个被欧阳修称之为"天地闭,贤人隐"的时代。再往前一点的黄巢,杀人如麻,也是一个游民之雄。虽然这些人就个人而论,都是"其兴也暴,其亡也忽",然而他们的社会基础与心理背景依我猜想,都应该是"其来有自"。也许通过持续的研究,我们竟能开发出一部源远流长的中国游民谱系来,那对认识和理解中国社会、中国文化、中国历史的意义就更大了。

我为什么对游民问题这么感兴趣?大约十年以前,五四运动七十周年的时候,有一股海外来的思潮,说以史无前例的文化大革命为代表的激进主义(我们称做"极左思潮")即导源于1919年"打倒孔家店"的"五四运动"。但是我总觉得不会是如此。中国的老话是"秀才造反,三年不成"。几个主流社会出身的知识分子能出头造反,领导革命已经很不容易了。难道还有能量把这种激进主义思潮推进到远远佚出一般社会常态之外,推进到三十年、六十年之后吗?我不是一个有学问的人,更不是一个做学问的人,仅仅根据常识推论,中国革命的主体本来是农民战争,但是中国历史上的农民战争最后成功都要靠一批游民勇敢分子和游民知识分子为其领袖。辛亥革命在很大程度上依靠了"会党"的力量,这是人所共知的,而会党不过是有组织的游民而已。当代的中国农民革命在其长达半个多世纪的斗争过程中,是不是也受到了根深柢固的游民意识的侵蚀与影响呢?

尤其刺激我的是:1971年林彪在温都尔罕坠机殒命以后,毛主席亲自出来批判。毛主席过去一再讲自己超过秦始皇百倍,这已经是尽人皆知的了。这一次他老人家却讲到:"林彪说像我这样的人,世界几百年才出一个,中国几千年才出一个。怎么能这样说呢?不是有陈胜、吴广吗?不是有洪秀全、

杨秀清吗？……”毛主席在中国历史上，只肯定陈、吴、洪、杨，许为同道，给我的印象极深，而且因此认为极左思潮的来源只能到中国社会的深处去找根子，单把眼光盯住几个知识分子，或者法国革命、俄国革命的思想影响上都是远远不够的。

去年此时，我为台湾的朱高正先生的《纳约自牖》作序，也曾谈到朱先生对所谓五四的激进主义的谴责，我说：“……就实际历史说，则秦始皇与作为其对立面的陈胜、吴广以及两者的结合正是‘中国激进主义，或曰极左路线’的活水源头，这种思潮以劫富济贫，分田废债的平均主义为一端，以‘普天之下……莫非王臣’的专制主义为另一端，在中国几千年一直没有断绝过，文化大革命不过是其结穴的杰作而已。”

我不知道，就在那个时候，学泰就已经在对中国的游民问题进行研究多年，而且取得了丰硕的成果了。今年春天，偶然结识学泰，就对他的研究大感兴趣，而且寄以厚望，希望他能给中国历史的研究打开一个新局面。

我把陈胜、吴广与秦始皇并举，一方面根据的是毛主席自己的讲话，一方面根据的是辩证法的普遍原理，也就是毛主席所说的“一切矛盾着的东西，互相联系着，不但在一定条件之下共处于统一体中，而且在一定条件之下互相转化”(《矛盾论》)。当然，秦始皇是真正的贵族出身，但是在他以后的许多开国之君，却有不少是真正的游民出身。在中国两千多年的历史上，除了以异族入主中原者外，游民出身的开国皇帝竟占绝大多数。不过他们成为“太祖高皇帝”以后，都要自命为“奉天承运”、“继天立极”，而且总是要掩盖自己“少无赖”的历史罢了。

在这方面，被赵翼称为“圣贤、豪杰、盗贼之性兼而有之”的明太祖朱元璋应该是一个最典型的例子。这个皇觉寺的游方和尚，从小就在“江湖上”混，深知游民的破坏力，当他

一当上皇帝，就立刻把镇压游民作为第一要务，下命令说："若有不务耕种，专务末作者，是为游民，则逮捕之。"他还整理天下田契图籍，"把农民钉死在土地上"，对于知识分子更是大加镇压。他亲自制定的《大诰》可以说是集中国帝王严刑峻法、残酷暴虐之大成。这个痞子皇帝对中国社会、中国思想的影响，可谓源远流长，大有继续深入研究之必要。说句实在话，刚刚过去的"文化大革命"就是游民意识的大爆发。还记得 1966 年下半年，红卫兵恐怖遍于国中，我曾问一位老同志，这算怎么回事？他回答我："pea – sant vandalism and teenager brutality。"我觉得好像也差不多了，但是十年以后，下乡知青大批返城，他们大概从自身的经历中增加了一些觉悟，口头上平添了一个词："痞子运动"。事实上也非痞子运动不能说明当初的疯狂。为什么在二十世纪下半叶中国还会出现这样一场史无前例的痞子运动呢？它是怎样发生、发展的呢？他跟我们自己也参加过的这场革命有什么关系？跟中国历史上的痞子运动又有什么关系？这些问题都还没有得到透彻的答案。我们现在的目标是要搞现代化，但是如果我们不清楚自己身上有多少非现代的东西，又怎么能知道今后的路该怎么走呢？

作为一个学者，学泰声明"本书不会介入现实中的具体问题"，但是我认为，像本书这样的对游民问题的研究不但有助于我们对中国历史的全面了解，对了解我们今天的社会及其未来的走向也有很大的意义。中国搞现代化已有一百多年了，但是至少与同在亚洲的日本比，成就是不能算大的，而且屡遭挫折，屡走弯路，其间中国社会的顽固守旧是一大原因，而游民意识作为意识形态的一个重要组成部分，也起了极大的破坏作用。一百年来，或者说有史以来，中国只有到现在才第一次有了认真开始现代化的机会，也第一次有了真正消化游民的机

会，然而由于人口的压力，游民依然存在，游民意识根深柢固，源远流长，也仍然存在，我们现代化的道路就非通过这个地雷阵不可。要弄清这个问题，同一般的政治学、经济学、社会学很不一样。所以，由这本书开始的研究应该继续下去，扩大下去，深入下去。

游民问题的研究有没有国际意义？这个问题我倒是想过的，但是因为对外国完全无知，因此也就想不下去。恐怕只有等外国的研究者读到这本书以后，再产生体会与联想了。1980年，我第一次随中国社会科学院代表团访问美国，在哈佛大学碰到史华兹（Beniamin Schwarz）老先生。我问他在做什么研究，他说他在研究白莲教。我心头一震，马上悟到中国人研究中国文化与思想一般不能超出孔孟老庄、诸子百家之外的狭隘与脱离实际。外国人倒是常常看到我们自己不注意的方面。学泰的这部书如果不但能够成为引玉之砖，引起外国人也来参加另外一个中国的研究，而且能够促进他们对本国同类问题（即他们自己的隐性社会）的研究，也许会有我们今天看不到的作用与意义。

不过，有一点，我积压在胸中几十年了，今天索性乘此机会一吐为快。五十多年前，我还在大学读书的时候，有一阵很看了几本十八九世纪的西洋作家写中世纪故事的小说（即所谓哥特式小说），我忽然发现许多故事中描述的情节与中国的小说或史书并无不同：一样是忠臣义士，一样是奸夫淫妇，一样是阴谋诡计，一样是柔情蜜意……但是其中的角色所用的语言亦即表达感情的方式，却与中国人的大不相同。我因此而忽发奇想，认为如果把中西古人同样行为的不同表述方式罗列对照，一定可以发现中西文化的差别，甚至中西“国民性”的差别到底在哪里。我以为这样做才是真正的比较文学，比流行的

所谓比较文学要深刻得多，也有意思得多。几十年来，也同一些朋友说过我的想法，一般是得到赞许的，但是到底也没有人来做，我自己又既无学力又无毅力，就更谈不上了。这次是因为看到学泰写花关索对关羽说的话又忽然想起这个念头，姑且写下来，以待来者。人虽然都是人，都有一样的七情六欲，然而身份不同，民族不同，其表现方式也大不相同，也许这就是人类所以分割为各种文明、各种意识形态的奥妙所在吧！

要研究游民问题，实际上不能不研究整个中国社会与全盘中国历史，学泰在这方面是下了大功夫的。他辨明农民、流民与游民的区别。然而因为游民实际上来自农民，而农民历来在中国要占到人口的百分之八九十，他就不能不接触到在完成现代化以前中国社会变化一个不能逃避的问题，即人口增加与耕地不足的矛盾。这是中国历史所以脱不了二三百年一治一乱的大循环的根本原因。虽然学泰力图分清游民不是作为人口的主体的农民，而是完全被社会抛弃的“脱序”农民，然而游民在中国历史上的作用也许竟不在圣人贤人以下，因为按照近五十年来流行的“农民战争是中国历史发展的动力”的观点看，作为农民运动的先锋与渠帅的恰恰正好是游民中的勇敢分子与领导人。他们当上了太祖高皇帝以后不是一样要上“圣文神武”的尊号吗？

学泰对所谓农民革命也提出了自己独到的见解。他认为“革命的精义在于进步，因此，只有经济是否发展和社会是否进步才是衡量革命的尺度，并非只有暴力流血才是检查革命的试金石”。因此，他认为中国历史上最富革命性的并不是如李自成、张献忠那样揭竿而起的造反者，而是江南一带勤劳致富和追求发展的农民。这样他就不但解释了杜亚泉所说的“中国政治革命不成就”的原因，也指出了中国社会进步的动力所在。这些都是极其精辟的论点。

学泰还研究了中国农业社会中的城市与市民同西方农业社会中城市与市民的差别，认为中国中古城市的存在与发展主要是由于存在着能够维持高消费的政治统治者，是以剥削和牺牲农村的稳定和发展为代价的，因此，中国的“城里人”与欧洲的自由城市“靠工商业维持生存，享有特别的法律、行政和司法”的“市民”不能相提并论。“这种城市的发展必将迅速地拖垮整个的社会，并带来经济的崩溃”。因此，决不能“像某些历史学家那样一厢情愿地认为：它将使中国‘缓慢地走进资本主义社会’”。

这些都是学泰的重要结论，有助于澄清近年来流行的“中国在明末已出现资本主义萌芽”的糊涂观念。当然，这个问题还可以进行更广泛深入的比较研究，从游民问题入手将可以大大地拓宽研究的视野。

学泰在本书中做了许多极有意思，也极有趣味的研究。游民是在主流社会失去容身之地的人。他们所托命的空间称做江湖。不过这个“江湖”与文人学士“处江湖则忧其君”的“江湖”是完全不同的，那里风波险恶，一饱难求。他们朝不保夕，因此轻生忘死，所追求的只是“大秤分金银，大碗吃酒肉”，有朝一日能“发迹变泰”。“若要官，杀人放火受招安”是他们的美好愿望；“皇帝轮流做，明年到我家”是他们的最高理想。他们没有原则，“有奶便是娘”就是原则。他们与法制完全是对立的，更不用说法治了。他们一方面显得很英雄豪迈，一方面也鱼肉良善，全不觉得有何矛盾而于心有愧。他们醉心的是无法无天的自由，是“哥不大，弟不小”的平等，然而一旦组织起来，忠义堂上交椅却不容有丝毫差池。其纪律不但严格而且残酷，所谓“欺师灭祖，三刀六洞”。入盟都要发重誓：“五雷轰顶”，“万刀砍杀”。他们的最高规则，也是最高的道德标准是“义气”，有时也叫“忠义”或

“仁义”。既然是“在家靠父母，出外靠朋友”，那么朋友靠得住靠不住，全要看够不够义气了。代表义气的尊神就是“义气千秋”的关羽。这个本是游民出身的普通武将因为被历代游民知识分子把自己的理想不断往他身上堆而地位越来越高，虽然也曾遭到同是游民出身的赵匡胤与朱元璋两度贬黜，还是最后在顺治九年被皇上封为“忠义神武大帝”，以后历代加封，名号越来越显赫，简直可以凌驾大成至圣先师孔夫子而上之。这在正统士大夫看来完全是荒唐无稽而不可理解的事情，学泰都一一令人信服地予以分析论证。

十来年前，我初闻大传统与小传统之说于台湾李亦园院士。我同他说，中国大传统的代表是孔夫子，小传统的代表是关王爷，他也很赞同。但是读了学泰的书，我自己却有些疑惑了。我们这个大传统到底有多大，小传统又到底有多小呢？中国人今天得闻孔孟之教的真是凤毛麟角，但是崇拜关公的却不知凡几。倘到海外看，只要有华人处就不能没有关公。我到过澳大利亚的悉尼。华工开采过的金矿早已废弃无人了，唯一的中国文化遗迹只有一座关帝庙。开放改革二十年来，中国人移民海外的越来越多，他们带向世界的，我怀疑也是关公多于孔子。研究中国，了解中国人的社会与思想，如果不理睬游民文化这个还活着的传统，能了解真正的中国吗？

学泰分析《三国志演义》和《水浒传》，认为这两部书是游民的经典，从社会理想、人际关系、组织形式，以及一部分礼俗而言。两者都是他们模仿的对象。鲁迅曾经说过“中国也还流行着《三国志演义》和《水浒传》，但是这是因为社会还有三国气、水浒气的缘故。”六十多年过去了，我们这个社会的三国气和水浒气是多了呢，还是少了呢？

学泰这书里，有一个名词（或者概念）的用法是我所不能

同意的，那就是“封建主义”。我认为封土建国，史有明文。中国在秦始皇废封建立郡县以前，照中国人自己的说法，一直是封建制度，其意识形态大略亦与西洋中世纪、日本明治维新以前的相当。把中国自秦始皇起的社会制度称为封建主义实在是近几十年才大行其道（在此以前的名家，如陈寅恪、冯友兰都是压根儿不用这个名词的，西方研究中国历史的学者也不用这个词儿）。然而究其实际，则与中国原来所说的封建与日本、西洋的封建（feudalism）大不相同，当然也与马克思所说的封建不同（他心目中封建主义本来就是西方通用的封建主义概念），因此，名实不副，只能乱人视听。其实这两千多年来，中国的社会制度的基础是皇帝专制下的官僚制度。中国很早就以选举考试取士任官，被有些人认为在历史上是一种先进的制度。然而这与中国上古、西洋中古的封建制度实在不是一码事。因为概念与名辞的错乱，“文化大革命”中还发生过毛主席要大家读柳宗元的《封建论》，而姚文元居然把它改为《分封论》的笑话。但是这个名词已沿用了几十年，尤其是当它指的是那两千年间人们共同的意识形态、心理习惯或思维定势的时候，确实也很难拿另一个词来替代他。我虽然也曾几次写过短文，力言其非，但是远不足以改变人们的观念。十多年前我曾与一个美国研究中国历史的学者谈起这个问题，他倒很同意我的看法，但是又感到没有一个可替代的词。后来，我忽然说，就以最突出的标志命名，叫皇权主义如何，英文就叫 emperorism，以与世界上现在已经用熟了的帝国主义 imperialism 相区别。他倒觉得这个词儿可以考虑。事隔多年，今日重提。质之高明，以为如何？

1998 年

无权者的权力和反政治的政治

——后极权主义时代的人生哲学

李慎之

捷克现任总统瓦茨拉夫·哈维尔是我们时代杰出的思想家。他首先以戏剧家著名，后来又成为突出的异议人上、哲学家，最后因为 1989 年底柏林墙被推倒以后捷克斯洛伐克与一系列中东欧国家发生革命而被推为总统，到现在已经九年了。

虽然他拥有极其耀眼的头衔，但是历史将永远记得他是 ·位促成了后极权主义结束的思想家与实践家。他最大的

功绩就在于教导人们如何在后极权主义社会尊严地生活，做一个真正的人。

哈维尔出生于1936年10月5日，不到两年半，希特勒的铁骑就占领了他的祖国。他十岁的时候，也就是1956年，发生了二月革命，因此，哈维尔一生迄今为止六十二年的时间绝大部分都是在右的和左的极权主义之下过的。

虽然他几乎没有过过比较正常的生活，但是由于良知，由于他相信“潜藏于人民心底的人道的与民主的传统”，他还是能够对极权社会作出深刻的反思与批判，为争取真实的生活而奋斗。他坚持不懈地这样做了，终于成功了。

哈维尔成年之后大部分时间所生活的社会是他所谓的“后极权社会”。哈维尔所用的“后”是西方文字中的POST，即后工业化社会与前工业化社会之“后”，相当于“在……之后”的“后”。但是我认为这个“后”在西方文字中应是与EARLIER相对的LATER，相当于前汉与后汉之“后”。因为哈维尔所说的极权主义社会与后极权主义社会，在道统上与法统上并无改变，在性质上也没有本质的区别，而且如果把他所描述的社会认为是极权主义之后的社会，那么捷克在1989年底革命成功，他出任总统以后的社会，如果不算做极权主义之后的社会又是什么社会呢？

还有一点，我对捷克的历史近乎无知，我不知道那里的后极权主义应当从什么时候算起。哈维尔的文章里有一处把1956年人民起义被镇压以后的匈牙利称做后极权社会。如果那样，那么在苏共二十大批判斯大林，给被处死的捷共原总书记斯兰斯基平反以后的捷克就也可以算作后极权主义社会了。但是捷克情况的复杂之处在于它在1968年曾有一个被称为“布拉格之春”的杜布切克执政时期，后者很快又因为苏军的

镇压与占领而归于消失，哈维尔的论文绝大部分都是在那以后写的。在哈维尔的心目中，是不是1968年以后的捷克才算进入了后极权主义的时代呢？

除了在用辞上我不能不提出异议和在时代划分的界限上有一点不明白而外，我完全同意哈维尔对后极权主义社会所作的描述与分析。

什么是后极权主义？后极权主义就是极权主义的原始动力已经衰竭的时期。用二十多年前因车祸去世的苏联作家阿尔马里克的话来说，就是革命的“总发条已经松了”的时期。权力者已经失去了他们的前辈所拥有的原创力与严酷性。但是制度还是大体上照原样运转，靠惯性或曰惰性运转。权力者不能不比过去多讲一点法制（注意：绝不是法治），消费主义日趋盛行，腐败也愈益严重。不过社会仍然是同过去一样的冷漠，一样的非人性，“权力中心仍然是真理的中心”。

这个社会的最高原则是“稳定”。而为了维持稳定，它赖以运转的基本条件仍然是：恐惧和谎言。

弥漫的，无所不在的恐惧造成了弥漫的，无所不在的谎言。

哈维尔屡次以下面的一个案例来开始他的分析：

某一个蔬菜店的经理在他的橱窗里贴了一个标语：“全世界无产者，联合起来！”他这样做的目的何在，他究竟要向人们传达什么信息？他是否对全世界无产者的大联合真的十分热衷？他当真觉得他的热情强烈到非得让公众都了解他的理想不可？他是否真的想过，这个大联合该怎么实现，实现了又怎么样？

哈维尔断言：大多数商店经理对于橱窗上的标语的意义是从来不会过问的。标语是上面批发葱头和胡萝卜时一起发下来

的，经理只有照贴不误，否则便会有麻烦。他这样做不过是表示：“我，某某经理，懂得自己该做什么，是个安分守己的良民，所以应该过上平安日子。”如果这个经理奉命贴上另外一条标语：“我胆小怕事，最守本分。”虽然意思是真的，但是经理倒不会无动于衷，因为这样做就表示了他是一个怯懦的人，而这有辱他做人的尊严。因此这个经理贴“全世界无产者，联合起来!”的标语，可以掩盖他唯命是从的可鄙的心态，同样也掩盖了权力的可鄙的基础。“它用某种高等的东西掩盖基本的现实。这个高等的东西就是意识形态”。

为什么一个蔬菜店的经理会被编织进意识形态的网中？因为恐惧。每个人都有东西可以失去，因此每个人都有理由恐惧：

“因为恐惧失去自己的工作。中学老师讲授他自己并不相信的东西，因为恐惧自己的前途不稳；学生跟在老师后面重复他的话，因为恐惧自己不被允许继续自己的学业；青年人加入共青团参加不论是否必要的活动。在这种畸形的制度下，因为恐惧自己的儿子或女儿是否取得必要的入学总分，使得父亲采用所有责任和‘自愿’的方式去做每一件被要求的事。恐惧拒绝的后果，导致人们参加选举，给推荐出来的候选人投票，并且假装他们认为这种形同虚设的走过场是真正的选举。出于对生计、地位或者前程的恐惧，他们投票赞成每一项决议，或者至少保持沉默……”

怎样才能打破这种出于恐惧而凭借谎言生活的现实?

哈维尔的答案十分简单：“在真实中生活”，或曰“在真理中生活”；西方文字是 LIVING IN TRUTH!

这话看起来太理想，太虚无飘渺，但是我倒也不想建议译者改变译文，因为如果用大白话来说，无非就是“过说真话的

日子”或者是“生活在真话中”，“做一个说真话的人”而已。

不要把这样简单的话的涵义看得太简单了。

在哈维尔看来，“假如社会的支柱是在谎言中生活，那么在真话中生活必然是对它最根本的威胁。正因为如此，这种罪行受到的惩罚比任何其他罪行更严厉”。

说真话，按照人的本性或良心说话行事，这对极权主义是极其可怕的事。“真理的细胞逐渐浸透到充斥着谎言的生活的躯体之中，最终导致其土崩瓦解。”说真话的威力被哈维尔比喻作安徒生的童话《国王的新衣》里那个首先冲着国王叫“他光着身子呢”的小孩子一样，能得到所有的人道义上的支持，因此是威力无比的。

正因为如此，哈维尔说：“时机一旦成熟，一个赤手空拳的平民百姓就能解除一个整师的武装。这股力量并不直接参与权力斗争，而是对人的存在这个难于揣测的领域发生影响，(难以预料的是在何时、何地、何种情况下，和多大程度上这种影响得以产生)。一场突然爆发的社会动乱，表面上铁板一块的政权内部的剧烈冲突或者社会和文化界气候发生无法压制的转变。因为所有的问题的关键被谎言厚厚的外壳掩盖着。我们无法弄清楚什么时间那最后一刻会来，那最后的打击会来。”

哈维尔相信一定会来而又无法预言的最后打击终于在1989年11月27日到来了。

哈维尔的主张实际上是“人人说真话，人人做实事”。除此之外，他还加上了第一次大战后捷克斯洛伐克第一任总统马萨里克的号召：“从小处着手！”

这是人人可以做到的，或者可以争取做到的。这就是哈维尔所说的“无权者的权力”。

哈维尔很少研究和分析前期极权主义社会的结构和运作情

况。在那个时期，生活的逻辑是“我思想，所以我存在；我说话，我一定灭亡。”例子多到不胜枚举，布哈林、季诺维也夫还有哈维尔本国的斯兰斯基都是的。哈维尔应该能够认识到，从那个时代转变到人们多少可以争取“说真话”，“从小处着手”，桥下流过的水（不，是血）已经很多了。既然历史已经走到后期极权主义社会，那么也就可以套用中国人十分熟悉的雪莱的诗句：“如果冬天已经到来，春天还会远吗?”

人们说真话，动因是什么？哈维尔回答说：“良心。”

他认为政治不应仅仅被理解为对于权力的欲望和追逐，或任何制人的权术和伎俩。也许阴谋可以使得某个人登上某个宝座，但这也就是他成功的顶峰了，因为不可能以阴谋改进和推动社会。在哈维尔看来，“政治是求得有意义的生活的一种途径，是保护人和服务人的一种途径”。“我们必须相信我们良心的声音，甚于所有抽象推论的声音，不去捏造任何企图超越良心的呼声上的责任”。换言之，人们有权拒绝为适应政治需要而压抑自己内心深处感到的道德要求。

在这里，哈维尔有两层意思：一层是针对后极权社会的。因为那是一个荒诞的道德沦丧的社会，要摆脱那样一个社会，“必须回到政治的原点——有个性的个人，必须唤醒个人的良知”。另外一层是针对历史翻转以后的社会的。他的观点是：“最好的法律和所能想像的最好的民主机构，如果不是由人性的和社会的价值所支持，也将不能在自身之内保证其合法性。”“没有共同拥有的和普遍建立起来的道德价值和责任，也就没有法律和民主政治，甚至市场经济也不能恰当地运转。”

自从马基雅维利以来，西方政治学一直把政治定义为权力的游戏，而哈维尔却提出要以道德、以良心作为政治的出发点和归宿点。正因为如此，他把这样的政治叫做“反政治的政

治"。

"反政治的政治"初见于1977年的"七七宪章"。哈维尔是宪章的发起人之一，大概这个词儿就出自他笔下，至少反映了他的思想。

几十年间，哈维尔就是凭借无权者的权力取得了行使反政治的政治的权力。人们现在期待他倡导的反政治的政治能取得进一步的成功。

哈维尔最初以荒诞剧作家成名，我对他的剧作没有看过一个字，因此也不能赞一字。但是我知道他所以要写荒诞剧就是要在这个荒诞的世界上寻求意义。他的一生是追求意义的一生。

为了这种执着的追求，哈维尔曾多次被捕，几度入狱，甚至在他当总统那一年的上半年也基本上是在牢里度过的。他说："监狱生活是我人生道路上必要的和不可避免的一个阶段。"也许，他在1979年底到1983年初最长的一段铁窗生涯期间给他的妻子奥尔加写的几百封信是他的哲学思维和生命体验的最集中的呈现。如他自己所说："这些信使我有机会用一种新的方式审视自己并且检验我对人生根本问题的态度。"

因为，在哈维尔看来，他所处的后极权主义的世界是一个荒诞的世界。它是无姓名的，无面目的，没有个性化的人，没有"我"的。"人民"代表了一切，顶多再加上"祖国"、"阶级"这么几个词儿。因此，哈维尔直探本源，追求存在的意义。他说："只有我们从存在中分化出来，进入异化的世界，我们才能认识到存在的根源"。从存在分离出来的"我"，"只能通过自己在这个现实世界里存在，接近他所追求的那种存在（即存在的完整性）。"这些话也许有些拗口，但是其实同中国古代哲学所说的"天地之大德曰生"，"生生不已"即是"分分

不已”的命题相去并不很远。世界各种哲学的初始命题和终极命题，大致都应该是差不多的。

哈维尔并不讳言他对存在有一种神秘的信仰。他说：“追求存在，作为一种精神状态，也可以理解为一种信仰。一个追求存在的人在本质上就是对生活、世界、道德、事物的意义，对他自己持有一种信心。希望、惊奇、博爱、对存在的神秘性的本能的尊重，这一切揭示了他与生活的关系。”他还相信有“一个无所不在，绝对存在的地平线，……它存在于任何事物的背后，又居于任何事物之上”。对此，人们永远应当谦卑。

我们中国人几十年来饱受唯物主义的思想训练，也许会不习惯于哈维尔很少提取到但是决不讳言的对神的信仰。其实，中国哲学中本来有“敬畏天命”的传统。这是一切深思的人都不能回避的问题，只是，也许是受了“无法无天”的思想的影响，近年来有人以“与自然交朋友”来对“天人合一”作极其庸俗的解释，使我们对中国哲学中最深刻的神秘主义越来越生疏了。

哈维尔在存在与人的关系中看到了良心（即良知）这是我们中国人不难理解的。“天地良心”，“人心通于天心”，“良心即天理”这样的话现在还存在于人们的口上笔下，可悲的只是，这样说，这样想的人越来越少了。哈维尔的特异之处是他从人的同一性（IDEN－TITY，我译“自性”）中看到了人的责任，每一个人对万事万物的责任。良心和责任构成了他的哲学的核心。他自己也知道他的话“非常笼统、模糊和不现实”，但是他保证“所有这些看上去朴素的字句来源于非常具体的对世界的经验”。“实事求是”不也仅仅是两千年前一个汉朝的皇子说过的相当模糊笼统的话吗？但是在经历过二十年极左路线之后，又有多少中国人不懂得它在生活中到底是什么意思呢？

比良心和责任更具体一些的是，哈维尔特别强调公民和公民意识，这未免使我感到一丝悲哀。我在二十多岁时曾当过一阵公民教员。在去年有次讨论政治改革的会议上，我说，如果一个人还能有下一辈子，那么我的最高愿望是当一辈子公民教员。因为我知道在我们这个国家，要养成十来亿人民的公民意识，即使现在马上着手，也至少得要五十年到一百年才能赶上先进国家。

哈维尔深受后现代主义的影响，因此行文晦涩冗杂，但是即使如此，读他的著作也不能不感到一种震撼人心的道德力量。就在他出任总统时的就职演说——《人民，你们的政府还给你们了》——中，他在历数国家面临的问题之后说：

"这些都还不是症结所在。当前最大的问题是，我们生活在道德沦丧的环境中，我们都是道德上的病人。口不应心对我们来说已习以为常。我们已学会不相信任何东西，不再关心别人而只顾自己……（我这样说时）我针对的是我们所有的人，因为我们全都已经习惯了，适应了这个极权制度，接受了这个制度是不可改变的事实，从而成全了它的运行。换言之，我们大家都多多少少对这部极权机器之得以运行负有责任。我们当中没有一个人仅仅是这部机器的受害者。要知道它之所以能运行，我们每个人都曾出一份力。"

这些话同我们二十多年前还想要"解放全人类"的横霸之气和现在侈谈中国哲学"可以拯救全世界"的虚骄之气相比，反差何其鲜明！

他在肯定民主自由已经在胜利中之后又说：

"但是人间天堂还没有得胜，它将来也不会得胜。只有那些相信自己了解一切，相信在自己之上再没有更高的主宰，相信自己可以操纵历史的人才会安于得胜的观念。人间天堂还没

有得胜。我们前面还有许多困难的时刻，得胜的只是一个真正的希望。"

对最高的存在的谦卑永远是哈维尔哲学的一部分，也应当是每个人的哲学的一部分。

哈维尔的反政治的政治当初甚至反对组织政党，反对提出政纲，他惟一的主张就是人人凭自己的良心说真话，做实事，不过他始终强调要"干"。他说：每件事情坚持或失败就在于"干"……事情在"干"，原则上总比"不干"要强。他在给妻子的有一封信里说："我可以以我认为合适的方式行动。我深信每个人都应该这样，即担负起自己的责任。有人会反对说这没有用处。我的回答十分简单：有用。"

这段话也许是哈维尔对现在在中国红极一时的捷克流亡作家米兰·昆德拉的又一次答复。昆德拉曾经认为哈维尔他们所干的不仅徒劳无益，而且只是为了表现自己，也就是出风头。但是历史在仅仅几年之后证实了哈维尔的行动的价值："有用"。

哈维尔的思想和实践对我们中国人有什么借鉴和启发呢？

1998 年 11 月

弘扬北大的自由主义传统

——《北大传统与近代中国——自由主义的先声》序

李慎之

值此北京大学庆祝建校一百周年之际，最要紧的是要弘扬北大的自由主义传统。

自由主义并不是中国几千年文化中固有的传统。它传入中国不过一百来年。然而正如佛教一样，既然传入中国就必然会生根发芽，与中国传统相融和，其意义与作用则远非佛教可比。自由主义使中国由此而开始走向世界，走向现代化，走向全球化。

自由主义当然也不仅仅是北大的传

统。中国至少有一批知识分子，从北大以内到北大以外，接受了自由主义。自由主义也曾有几十年是中国社会上的主流思潮之一。但是，最早把自由主义介绍到中国来的确确实实是北大人。

第一个把“自由”的概念引入中国的是严复。他翻译了穆勒的《论自由》，但是因为“中文自由常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义”，怕中国人不能理解自由的真谛而误解为可以“为放肆、为淫佚、为不法、为无礼”，特地费尽心思译作《群己权界论》，给中国带来了自由的经典定义：人生而自由，他可以做任何他愿意做的事情，但是必须以不妨碍他人的自由为界限。

1895年，面对甲午战败后岌岌可危的中国，总结鸦片战争以来的历史经验，严复发表《论世变之亟》，明确提出：西方富强而中国贫弱的关键就在“自由不自由异耳”。

1902年他出任京师大学堂译书局总办，正式成了“北大人”，1912年出任北大改名后的第一任校长。

蔡元培在1917年出任北大校长，提出“囊括大典，网罗众家，思想自由，兼容并包”的方针，把北大改造成为一所名副其实的现代大学，使北大正式成为在中国引进和发扬自由主义的基地。正是在这个方针的指导下，北大出现了中国学术史上自稷下学宫以后从来没有过的百家争鸣的局面，而且超越这个传统，使学术得以脱离政治权力而具有完全独立的品格。以后在1919年形成了震动全国的五四运动。

继蔡元培自1923年起任北大校长十五年的蒋梦麟也把“大度包容”作为办校的方针，继续为北大、也为中国培养自由主义的元气。蒋梦麟宣告“我们当继续不断的向‘容’字一方而努力。‘宰相肚里好撑船’，本校肚‘里’要驶飞艇才好”。

自由主义虽然以北大为发祥地，但是一经传布，其感染力是很强的。渐渐地以全国各大学为中心，都出现了一批又一批自由主义的知识分子。比北大成立晚几年的清华大学即是中国自由主义的一个重镇，五十年代并入北大的燕京大学，其校训就是“因真理得自由以服务”。自由主义流行在许多校园中和社会上，又通过《大公报》以及其他各种报刊，扩大了它在社会上的影响。

北大可以永远自豪的是，它是自由主义在中国的播种者和启蒙者。

自由主义者认为：人人都有追求自己的快乐和幸福的自由，都有发展自己的创造性的自由，只要不损害他人的自由。事实证明，只有自由的人才最能创造物质和精神的财富。

在人认为有价值的各种价值中，自由是最有价值的一种价值。

马克思和恩格斯在 1848 年的《共产党宣言》里宣告，他们的理想社会是“这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”

这是对自由——个人的和全社会的自由的一种贴切的表述。

人人都享有自由，就有可能形成一种制约的机制，使社会有序发展，同时堵塞了产生专制暴君的门路。

但是，中国毕竟是几千年皇权专制的传统极深极厚的社会，经过几十年学人和思想家的努力，自由主义在有几亿人口的中国社会，也只是浸润到了薄薄的一层。它的根扎得太浅，它的嫩苗十分脆弱，在历史的狂风暴雨中，它曾濒临灭绝的境地。

虽然，风雨如晦，鸡鸣不已。曾经担任北京大学客座教授

的陈寅恪一生尽瘁学术，谨守“独立之精神，自由之思想”。这话是人们在王国维纪念碑的铭文中说的。原话是：“先生之著述或有时而不章；先生之学说或有地而可商。唯此独立之精神、自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”他的后半生经历了极其险恶的政治压力，然而他到死也没有向政治权力低头，实践了他早年说过的话：“不自由，毋宁死耳！”

1957年以后，大批判在全国已成不可抗拒之势。当自由主义在中国眼看就要灭绝的时候，写了《新人口论》的北大校长马寅初在猛烈的围攻下，仍然在1959年11月发出《重申我的请求》说：“我虽年近八十，明知寡不敌众，自当单枪匹马出来应战，直到战死为止，决不向以力压服不以理说服的那种批判者投降。”他还说：“我对我的理论相当有把握，不能不坚持。学术的尊严不能不维护，只得拒绝检讨。”

正是这样尊严、坚强的个人使北大播下的自由主义精神得以维系于不堕。今后，随着中国的文明进步，这种精神一定会发扬光大，使中国再也不再遭受那样黑暗悲惨的日子。这是因为自由的要求最终来自每一个人的内心。自由是每一个人天赋的权利。

自由主义者最懂得一个人必须自尊、自强、自律、自胜，最懂得对他人要尊重、要宽容。自由主义者不但乐于听取各种各样的反对意见，而且保护反对意见。他的信条是：“我虽然反对你的意见，但坚决认为你有发表你的意见的权利。”他只是决不宽容扼杀别人的自由的专制者和独裁者。

自由主义可以是一种政治学说，可以是一种经济思想，也可以是一种社会哲学。它可以是一种社会政治制度，更是一种生活态度。只有社会多数人基本上都具备了这样的生活态度，

也就是正确的公民意识，这个社会才可以算是一个现代化的社会，这个国家才可以成为一个法治国家。

中国要达到这个目标，还有漫长而曲折的路要走。但是我们一定要走向这个目标。

我们可以抱有信心：

第一，我们已经有了一百年的传统。中国的更古老的传统虽然有许多是阻碍自由主义的。但是在像儒家和道家这样的主流文化中也可以找到与自由主义相容，以至相互促成的资源。太史公蔡鹤卿先生就是一个极好的榜样。

第二，我们正在转向市场经济。市场经济必须发展经济的自由主义，而经济的自由主义正是其他各种自由主义的基础。历史证明，凡是经济最自由的国家，其绩效总是最好的。

第三，我们现在正处在全球化的时代。经济市场化已成为全球性的潮流，自由和自由主义也越来越成为一种全球性的价值。孙中山说过："世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。"一百几十年的历史已经证明了这点。这个大潮流对中国的影响是无可估量的。

世界经过工业化以来两三百年的比较和选择，中国尤其经过了一百多年来的人类史上规模最大的社会试验，已经有足够的理由证明，自由和自由主义是最好的、最具普遍性的价值。

发轫于北京大学的自由主义传统在今天的复兴，一定会把一个自由的中国引进一个全球化的世界，而且为世界造福争光！

1998年4月

中国的自由主义资源

——李慎之、杜维明先生对话录

1998年9月31日下午，国际儒学联合会学术委员会邀请李慎之先生和杜维明先生，就当前中国思想学术倾向问题进行对话。以下为交谈内容的摘要。

李慎之：今天我本来以为只是和杜维明先生两个人交流一下思想。对目前的架势并无思想准备。我本来准备问杜先生的第一个问题，就是他中午在饭桌上说的一句话：哈贝玛斯现在已经转而特别注意法律问题了。因为我自己的思想是越来越明确地向政治法律的方向走。

我近来越来越认为中国人这一百年来最难改变的是政治思想。新儒家的东西比较形而上学化，但我觉得这对中国人的实际生活，甚至于中国人的灵魂，几乎没有影响。对中国人实际影响大的，我觉得还应该是政治思想。佛教是印度哲学，但佛教传入中国以后，从形而上学的角度来讲，儒学化于佛学者为多，而印度本土的佛学没有受过儒家学说或者道家学说什么大不了的影响。就拿两个民族来讲，中国人受印度人的影响，至少通过佛学，好像很大，然而印度照我看是一点没受中国的影响。印度到后来不可避免地受英国人的影响。虽然中国哲学受了佛教不小的影响，但，中国的政、教、礼、俗，拿现在的话来讲就是政治，政治制度与政治生活完全没有受佛教的影响。“沙门不拜王者”，后来到底怎么样？拜了。佛教不能使中国的哲学印度化，它自己倒是完全中国化了。从这个角度看，到底什么东西没变，最难变呢？就是中国人的政治思想和政治生活，这是最重要的。

第二，我越来越强调，任何学术必然有一个政治上的大方向。

“自由主义”这个词，近年在中国也不知道是谁先提出来的，也许是我。我去年战战兢兢地在《顾准日记》序里用了这个词。顾准说他的道路是从理想主义到现实主义。我在下面加了一句，我说他的所谓现实主义，其实就是自由主义。今年纪念北大一百周年，刘军宁编了一本关于北大自由主义传统的书，请我写了个序。我自以为这是五十年来第一篇公开只讲自由主义的文章。但是，当时写得非常简单，甚至非常粗糙。

关于八、九十年代，现在有很多文章，都是说九十年代沉潜，八十年代人激昂慷慨可是浮躁。我在纪念王小波的那篇文章里讲，那都是一顿屁股打烂了。什么反思，其实就是害怕。

我就害怕，而且我看我周围的朋友也都害怕，也说不上什么思想上的“转进”。九十年代和八十年代的区分，最大的原因，就是一顿屁股打烂了，其他的原因都是文过饰非之辞。总而言之，我要说一个问题——对不起，这是毛泽东思想——就是判断学术的一个重要标准确实还是政治标准，当然啰，这个标准是非常宽的。在今天中国来讲，你是赞成民主、法治（不是法制），还是赞成专制？我认为中国的过去，也可用一句话来概括，就是专制主义。……

我认为这个标准是十分重要的。比如提中国的“现代学术”，既然称“现代学术”，你当然要有一个时间标准，比如戊戌以前、戊戌以后，辛亥以前、辛亥以后，五四以前、五四以后。但这只是必要条件之一，不是充分条件。第二个必要条件就是到底按照一个什么精神来划分。中国现代学术的精神，我认为就是民主与科学。我是把王国维、陈寅恪都包括在向往民主与科学这个范畴里头的。中国的维新与革命，搞了一百多年，现在的改革也改了二十年，我觉得最难改的，是政治制度与政治思想。所以说要启蒙，就是要启这个蒙，而不是去教育他们牟宗三、熊十力的那一套。

回到头一个问题，你那句话引起我非常大的兴趣，就是：哈贝玛斯也注意法律问题。他注意法律问题，跟我的思想倾向是否一致？

杜维明：我对国内的现实，理解得相当片面、很不够。有的学者像韦伯曾提到“未预期的后果”。未预期的后果，可能是恶性的后果，就是你的意愿虽然非常好，但是根据美好的意愿所提出的观点，通过诠释的渠道，或者实践的过程，却可能导致你原先完全没有想到，甚至主观意愿极不希望出现的恶劣效果。这是一种担忧。班亚明还有一个说法，我掌握的可能不

一定准确，就是：最高的理想，当它落实在一个权力网络的结构中间，也可以暴露出非常丑恶的现实。另外的一种忧虑就是，罗尔斯（John Rawls）的所谓的“无知之幕”，就是：我们在讨论任何问题的时候，我们知道我们可以掌握，但是有很多我们不知道的，但是又很重要，因为不在我们注意的范围之内，或者我们在敏感度没有触及到，我们可能不自觉地提出的一些自己坚信，但却和实情绝然相背的观点。如果这两种忧虑现在不列入考虑，那我非常赞成刚刚李先生所谈的那几点，如果我能对你所提的那几点确能如实了解的话，就是说，你所点出的政治的大方向，好像我们可以用一个可以比较通俗一点的话说，就是学术或者思想是为什么利益服务的课题。

陈寅恪和王国维的思想，不管是从《学衡》还是其他类型的文化生产设想，在五四时代是被当作一种相当保守的思想的；绝对不是一个激进的革命思潮，但也和自由主义没什么联系。为什么呢？因为他们学贯中西而且究心于根源性的课题。你没有提到吴宓。如果没有吴宓，就很难为陈寅恪创造那么多的好条件。吴宓是哈佛的毕业生，那个时候他所心仪的最重要的一个思想家是白璧德。白璧德是一个具有国际视野的人文主义者。他跟他的学生讲，你们要发扬亚里士多德、苏格拉底、孔子、释迦牟尼、耶稣这些精神。在当时中国的政治氛围里面，大家听不到这种声音。因为这种声音看起来是虚无飘渺的，因为它们跟极端的革命思潮有很大的距离。因此从当时比较激进思想的人来看，这些人要么就是无用，要么就是落伍，要么就是和现实政治不相干。现在回顾他们，他们是试图融会古今中西的博学之士，他们所考虑的问题可能更深刻、更全面。但是，当时他们并不突出。

李慎之：陈寅恪如果不算是一个自由主义者，也总是一个

自由派的知识分子，连王国维也是的。不过，我同意杜先生说的，现在我们已经没有这种学贯中西的人了。

杜维明：像王国维，假如我们完全从一个肤浅的政治立场来看，他是自居为清代遗老的。您刚刚讲政治大方向不是一个政治立场，我觉得很重要。以前我们以为王国维曾被罗振玉所误导，现在罗振玉的孙子把罗振玉的信发表了。王国维写了很多信给罗振玉，他确实有保皇那一面。他留长辫子，甚至他的自杀也和他当时非常痛恨文化的改变有关系。他自己在哲学思想上，早期学德国的理想主义，特别是叔本华、尼采，后来受到西方的实证主义，以及英、美的功利主义的影响，竟得出一个在当代中国哲学界常为大家引用的困境，就是："我爱的我不能信，我信的我不能爱。"于是他放弃哲学的求真而进入了文学的殿堂，从《人间词话》到境界论，突出美学欣赏的领域；另外就是投入中国古典学研究，严格意义上的汉学研究，从殷周的制度论、甲骨文的研究各方面，开拓出很多学术领域。他的思想的大方向是要为中华民族走向自由、民主。陈寅恪，因为我们所看到的资料只是五四时代的资料，只是他记王国维讲的"三纲六纪"的资料，所以很容易得到一个相当片面的理解，就是他是一个完全保守的人。但是他考虑郭沫若让他作历史研究所所长时，一定要让党的最高领导下条子，写明他不一定要研究马克思主义，充分体现了学术独立和自由探讨的风骨。

李慎之：其实他还没有看透。就是毛主席给了他一封信，也没用。另外，陈寅恪讲中国文化之精义俱见于《白虎通》三纲六纪之说，这是对中国文化简炼而确切的描述，并不是说他赞成三纲六纪，而且他接下来就有批评。

杜维明：虽然如此，很明显我们了解到他在争取学术独

立、人格尊严、自由探讨的学风，这点从学术研究的角度来看可以说是西方文化中最精彩的一个部分。从这个角度来看，在您提到的大的政治方向上，他的建树很宏大。我觉得，在学术文化的研究中，立场的对错常常没有层次的高低那么重要。在更高的层次上面肯定一个民族文化向前发展，应该走向自由、民主，特别是人格独立、自由的学术探讨这个大方向，在这方面我完全赞成。

另外，我想提一点我自己的感受，就是对自由主义的一点感受，可能更确切点说，就是对自由这个价值的感受。好像在《共产党宣言》里面有："个人的自由是作为全体人自由的条件"，或者"前提"。这种观点和自由理念绝不矛盾。

这点非常精彩。另一种信念就是：即使你所有的观点我都反对，甚至我认为你的观点是极有害的，而且让它发展下去，社会会受到很大的损失，可是为了维护或者保障你发言的自由，我甚至可以舍弃我的生命。这意思就是说：我要保障你的发言权，这一种自由，我甚至可以付出我的生命的代价来维护。这就是我为了言论自由而死。我觉得这些都是非常健康，而且很有生命力的对自由的价值充满信心的陈述。

昨天在社科院作报告，讲的是"现代性中的传统问题"，特别用埃赛亚·柏林（Isaiah Berlin）作例子。柏林是提倡消极自由的。这个观念，有一种非常深刻的意蕴在里头。他的消极自由，如果严格地说就是在反对斯大林式，或者说反对斯大林时代所突出的一种社会主义的信仰。这一观念值得我们大家进一步作深刻的反思。有一个社会主义的信念，就是为了全体人类的福祉，为了绝大多数人的公益，极少数的人，尤其是那些少数的反人民的、反革命 的，或者是最糟糕的那些贪官污吏，可是不管你怎么讲，或者是资本主义的走狗，为了所有人的福

社，为了大多数人的公益，我们可以牺牲这一小部分人、一小撮人。柏林作为一个自由主义者的理解，这一信念本身，可以造成人类的大祸，而这个大祸就体现在斯大林时代。斯大林时代最严厉、最悲惨、对柏林最有切肤之痛的政策，就是对犹太知识分子的迫害，他自己本人是一个犹太人，他所选择的就是，冷眼旁观的一条路。在这里面，他非常突出消极自由。

柏林提出的另外一个很尖锐的一个问题，就是：复杂的学术课题，或者复杂的学术理念，如果把它简单化了，将是一种严重的暴力，而这种暴力对学术、对政治，都有杀伤。这是什么意思呢？我觉得很奇怪，这一观点表面上和启蒙、和启蒙心态所代表的价值，有相当大的不同。柏林当然是启蒙心态的继承者，但他又对启蒙心态提出的那些价值，给了一个新的诠释。启蒙心态有一个最基本的信念，就是人类的重要的价值和理性、自由、法治、人的尊严、民主，当然，人权，要配合起来。这是Enlightenment，这是启蒙；和这些价值冲突的，或者违背的，就是反启蒙。如康德那个时候提出启蒙的精神，康德讲得非常明确，就是敢想，勇于想，勇于为理性奋斗，这就是启蒙。假如让神秘主义、让宗教、迷信的黑暗掩盖了这种光芒，那就是反启蒙。所以，启蒙的这一套论说中有一个基本的信念，就是说这些好的价值，它不仅可以和平共存，而且它是配套的。你不能说只有甲而没有乙。理性、自由、平等、民主、科学、法治、人权，这些价值配套起来的。

柏林提出的最尖锐的两个大问题，就是自由与平等的价值问题。法国大革命的时候提出“自由、平等、博爱”，“博爱”事实上就是“社群”。自由和平等这两个价值是冲突的。怎么冲突呢？很明显，就是充分的自由，会导致资源、信息跟其他各种好东西的不平均的分配。你如果为了大多数人的公益来进

行平均分配，自由就可能被牺牲掉了；自由牺牲以后会造成非常大的祸害。所以我们要作选择。在作选择的过程中，我们不能把复杂的价值理念简单化，简单化即可能造成很大的暴力。在这里，我们可以看出柏林跟哈耶克有所不同。哈耶克有一个基本的信念，就是自由的重要最为突出，相形之下，其他的价值，特别是平等的价值，根本不能相比。

李慎之：等一下。这也是我的观点。我认为自由和平等是人的两大价值应当平衡 而不可偏废。但是到任何时候，自由是第一的，平等是第二的，永远不可颠倒。

杜维明：你的观点，也是哈耶克的观点。哈耶克是坚决反对任何类型的政府干预的，包括福利社会。台湾是个三民主义的福利社会。所以他到了台湾，就拚命痛骂福利社会。他说，福利社会都是没价值的，任何政府干预最后会导致，即使不是“奴役之路”——他那个时候有一个很有名的书，叫《奴役之路》——其后果不堪设想。

李慎之：这本书中国六十年代已经翻译出版，但是，那时是内部发行。另外，我倒也没有那么反对政府干预，比如西欧的社会民主主义在西方人看，是左派，可是在我们中国人看，还是右派，是资产阶级政党，它属于自由世界。照我看，它们在西方虽然强调平等，但是，它们是在民主制度下运作，仍然要选民投票同意才能执政。所以分析到最后，自由仍然是它们的第一价值。哈耶克痛斥台湾还可能因为那时台湾十分专制，人民无政治自由可言。

杜维明：在台湾，《奴役之路》这本书是殷海光翻译的，非常畅销。但是，哈耶克是一个很复杂的人。1966 年初由许倬云联系，希望殷海光见他。当时殷先生已经受到国民党政府

的压力，这也许是哈耶克没有办法见到殷海光的缘故。其实哈耶克在台湾的时候我给他当翻译，和他朝夕相处。我心里非常清楚，哈耶克不要见殷海光，并非全因官方阻挠，更主要的理由是他根本不欣赏殷先生的抗议精神；当然罗，他是反对革命的，他对法国大革命就持反对态度。但我不忍把这个信息告诉许倬云教授转给殷先生。哈耶克有他的傲慢。他就非常讨厌罗素，观念非常奇异。除了经济学以外，哈耶克还有哲学的一面。那么，柏林在这方面看起来，就不是一个哈耶克式的、以市场经济为导向的自由主义者。他其实是一个 New Deal 论者，就是“罗斯福新政”的自由主义者。如果没有罗斯福新政，美国的资本主义也许已崩溃了。这个“新政”，实际上是把社会主义的一些因素带进资本主义。情况很复杂。柏林比较倾向于“新政”的自由主义，而不是哈耶克式的市场经济的自由主义。柏森思（T. Parsons）在一个不是很严格的意义下定义“现代性”为三个不可分割的侧面，一个是市场经济，一个是民主政治，一个是个人主义。这就包括您提出的自由精神。

我对哈贝玛斯的东西理解不是很够，虽然也接触过一些，也见过他，跟他讨论、甚至跟他辩论过。他是介绍我到德国去参加那个海德堡大学所组织的一个十年的韦伯序列，组织的学者是 Wolfgang Schlucter。那个十年的序列中间，有一年就是专门讨论“韦伯和中国”。那个时候会议都已经安排好了，所以请人都请好了。我和哈贝玛斯在柏克莱那边有一个对谈，我就提出我的一些观点。哈贝玛斯这位先生在这些方面也很了不起，他有提携后进的意愿。他当晚就写了一封信给 Schlucter，就临时把我请到海德堡参加会议。后来我跟 Schlucter 变成很好的朋友。现在国内有不少学人已经走到“后学”领域，不仅是后结构而且是后现代了，但哈贝玛斯的一个基本的信念，就

是现代化这个人类重大的伟业还没有完成（李：还没有完成）；很多人以为已经早就超越启蒙了，启蒙已经过时了，他说启蒙还没有完成，“Yet to be completed”。但启蒙还没有完成并不表示就按照十八世纪、十九世纪所发展的启蒙的轨迹直接把它承继下来。他是从雅斯贝尔斯“轴心文明”的角度来考虑这个问题。他自己非常清楚他的谱系。他的谱系是什么呢？就是从马克思到韦伯，到柏深思。他的任务就是要开拓，在纯粹的哲学问题上开拓理性的新领域。有各种不同的理性。从启蒙发展出来的最突出的理性叫作工具理性，而他要开拓另外一个理性，叫作“沟通理性”，或译成“交往理性”，这样来补启蒙心态之不足。补启蒙心态之不足是他的基本信念。他在哲学上的一个非常重要的建树或者说贡献，就是不完全在德国理想主义的格局里发展。他是德国的哲学家，受到康德、黑格尔的影响非常大，但是他认为一定要和英、美哲学接触。他特别欣赏有一个叫作 John Searl 的分析哲学家，以前柏克莱大学的哲学系系主任。他提出“最理想的言谈环境”，就是说我们对话，如果可能的话，后面要有一套东西，这是能够使得我们沟通的条件。所以，他的“沟通理性”发展的过程中间，要创造一种语言沟通的最佳环境。要发展启蒙的理性，除了工具理性以外，还要发展沟通理性与交往理性，这是他的大贡献，但在发展这一套东西的过程中间，他越来越重视——这个也不是最近，而是很长时间了——法律：怎么样能够把沟通理性和以前的工具理性，在法律制度下面建构起来，成为一个真正的制度建构，真正建成法治。这是一个非常艰苦的工作，因为这里面有很多细致的哲学工作和观念要突破，有很多方面的思想工作要做。他也受到很多方面的冲击，很多人和他辩论过，比如德里达就和他辩论过。

实际上我并不是讲他重视法律，而是讲他最近跟哈佛的罗尔斯的辩论和对话。通过辩论和对话，罗尔斯感觉到他如果不了解哈贝玛斯，他的政治自由主义会碰到极大困境。哈贝玛斯也认为，他如果不进一步了解罗尔斯，他的工作就不能完成。这非常值得注意。他们突然发现了对方。西方的学术界常常是这样，在国际上非常有名的一些学者，他们中间没有沟通。当然，有些是沟通得很好的。这些学者，大家都知名，但没有把对方的东西当作严肃研究的对象。现在这两方面都有了这个意愿。但可惜这两位先生现在身体都很糟，都是七十多岁的人了。假如这两个人能够身体很好，将来再有对话，那么会爆发很多的智慧火花。

罗尔斯的《正义论》，A Theory of Justice，就是一种可以放诸四海而皆准的正义论。这受到各种不同观点的批评，特别是社群主义的批评，包括他的同事，像 Sandel，讲 Repulicanism，就是共和主义。他后来在哥伦比亚的一套演讲，出版了一本《政治自由主义》，就是说他讲的自由主义、公益，不是泛说，不是拿到非洲、拿到亚洲都可以随时应用，而是在西方，特别是美国的一种政治自由主义的领域里面才切题，才实用。如果没有政治自由主义的传统，他的理论就不能够真正地理解。柏林提出来，不能把复杂的问题简单化，如果把复杂的问题消解到简单以后，它会有暴力的出现。假如这个思潮本身有多样性，你把它简单化了，排斥了其他的思潮了，造成了一种两极分化的尖锐，在我看就是内耗，会造成很多不健康的后果。从这个方面说，我就提一个问题，就是：自由主义在中国落实、生根，它的文化资源怎么来？广义的文化资源怎么来？

这就牵涉到柏林，柏林的自由主义有很多很深厚的文化资源，他的文化资源来自深刻的俄国的传统，特别是托尔斯泰的

那个人文主义、人道精神的传统，和犹太文化。

李慎之：柏林的话是说，把一个复杂的问题简单化有很大的问题。我的想法刚刚倒过来，就是把一个简单问题复杂化以后，问题也很大。现在，西方与中国都有许多新派学者、新派文章，环回往复，诘屈聱牙。反正我是看不懂，我相信普通的读者也看不懂，我甚至怀疑他们自己相互间看不看得懂。这样，这些文章很可能成为智力的浪费。当然，简单化的问题也很大。毛泽东的最大本领，就是拿复杂问题简单化，越到晚年越简单化。他的讲话就是要中国人民喜闻乐见，一听就能懂。应该说，在这点上他是成功者。有人说毛不是个胜利者。好家伙，毛三十年没有逢敌手，一路顺风，现在死了又已经二十多年了，到现在为止，虽然有些人可以写文章批评他，可是还是在我们的太祖高皇帝的太庙里供着。这个不叫胜利叫什么呀？他是胜利者，而且他的目的是达到了的，但他的最后目的没有达到。他的最后目的就是要使全世界都赤化。我的文章说过，斯大林死了以后，对毛来说，通向国际共产主义运动以至世界革命领袖的道路已经打开了。这个他办不到。这个谁也办不到。而且如果（这个“如果”现在是不可能了）成功的话，那么连苏联都要中国化。中国人永远不要害怕没有中国特色。我为什么强调政治，强调自由主义？我认为这是一种全球价值，global value。全球价值实际上老早就有了，而且不断扩大。现在的全球价值也包括环保，以前就没有人认为它是。现在一出来，就是全世界都要承认这是一种价值，而且是不能没有的价值。还有人权，中国马上要签字的，也绝对是 global value。那么，中国会不会实行呢？我不知道。比如法治，只要你隔三差五地看《人民日报》、《光明日报》，就会看到许多文章在混淆“法治”与“法制”。是无知也是有意在混淆。中

国没有人真正懂得什么叫“法治”，因为，“法治”最大的前提就是要实行民主，开放言论自由、结社自由。……

我有一个问题，没有解决。就是鲁迅是不是自由主义者。他无疑是最大的个人主义者与人道主义者。如果就他的批判精神来讲，也可以说是最深刻的自由主义者。但是鲁迅 too commit himself，他太相信瞿秋白、冯雪峰，也太相信红军和苏联(当然有些事实还没有弄清)。如果他再活二十年，看到苏共二十大，看到反胡风和反右，如果他在自由环境下，我认为他极大可能会忏悔，就像胡适一样。如果他在中国大陆上，他极大可能要自杀。他不会当右派，因为毛主席不会让他当右派。鲁迅给我的影响是很大的。可以说有自由主义的影响，但是更多的是共产主义影响。我现在甚至想：如果我重新活一遍，我是不是还会变成共产党？我今天在诸位面前讲，重新活一遍，只要客观条件不变，我百分之九十九还要当共产党。青年人的血性、理想主义在那个环境下，很难不作这样的选择。但作了以后又变成右派，而且是极右分子，而现在，又倡言自由主义，这就是中国的历史命运。

我认为要寻找资源并不是那么困难。第一，我们毕竟已经有一百年的传统。现在在编五四以来的启蒙文章的全集。有这么多年的东西也很可以了。第二，我们已经实行了市场经济，市场经济天然是自由主义的，虽然中国的市场经济特别不像样，中国特色的。第三，就是全球化，全球化的力量是不可抗拒的，不可逆转的。陈寅恪有句话对于我是一个长期的信条，用您的话说，就是中国现代化必须要有自己的资源，他的原话是“不忘本来民族之地位”。但是，现在我认为，也不要太绝对，弄得不好会作茧自缚。我觉得世界潮流就是最大的资源。关于国内资源，现在有国际儒联这样的组织在那儿研究儒学，

又有陈独秀、胡适以来的几十年的材料，我看就可以了。中国最大的新儒家，地位最高，学问最大，当然是冯友兰，抗战前就确立了这个地位，而绝不可能是熊十力与梁漱溟这一类人。而冯友兰的思想说他很自由主义是不够的，但是他原来也属于中国自由派的知识分子。中国反自由主义的知识分子是郭沫若、陈伯达、艾思奇，还有我年轻时候大概也是属于这个范畴。至于中国古代的自由主义的资源，我认为不是那么重要。我觉得我们现在要学慧能的气魄，“明心见性，直指心源”。光凭中国最古老的传统，《礼记》所说“人者天地之心也”，《孝经》所说“天地之心人为贵”，孟子所说“良知”、“良能”皆“天之所以与我者”，到王阳明所说“人者天地之心也”这些资源，什么“人的尊严”、“人的价值”不能开出来？实在不必“抛却自家无尽藏，沿门乞食效贫儿”。

杜维明：我隐约地感觉到您有一个忧虑。英文我也看了您好几篇文章。有人说中国有什么科学传统。大家因为李约瑟的关系，搞得神魂颠倒了，您作了很严厉的批评。

李慎之：但我绝对没有简单化。现在这个问题，讨论中国古代科学传统的问题，我可能能力不够。但我还想花点时间和气力搞一下。

杜维明：值得。有人讲中国有很丰富的民本、民主思想。您也提出来，说这些和现在的民主、法治相比，它们到底是不是真正的资源。这个也待考。我说您忧虑的是什么呢？我说您忧虑那种狭隘的民族主义。这个民族主义即使是爱国主义，但是这种爱国主义如果被现实的政权势力予以不健康地曲解，可以变成反面的恶质的东西。您的这种忧虑我很同情。

李慎之：现在中国如果要煽起民族主义的话，我告诉你，不论有多少人，你要作煽情演说，一定是掌声雷动。

杜维明：中华民族的再生，现在看起来大半是一个经济现象、政治现象，后面应该有一个比较深刻的文化信息。这个文化信息现在没有充分展现出来。现在在媒体披露的信息多半是一种狭隘的民族主义。这种狭隘的民族主义等于说是以前我们受过的屈辱，那么现在应该争一口气了；以前不能够扬眉吐气，那么现在要报复一下。这种情绪反应很可理解，但并不健康。这些情结如果不化除，反而会成为各种不同的民族包袱。这个应该是很值得忧虑的。以前庞公他谈到文化传统和传统文化。就是说，我们现代中国知识分子的文化传统，这个中间积淀很多，有相当一部分是西方的价值。我们现在用了很多西方的名词，比如自由、人权、社会、民主……我们现在的文化传统里面，从那个时候的积累，再加上一些屈辱，甚至于还有各种其他的悲愤，郁结在里面的是愤愤不平之气，相当复杂。现在我们从深层反思，中华民族到底在这一百年里头，特别是这五十年以来，她的共同记忆是否能够让她有发展的空间，让她表现出来？还是让我们用共同的健忘，把她的共同记忆消除掉。这是一个非常大的政治问题。特别是，我们中华民族有一个至少我们想像中的源远流长的历史。有些人说有些文明是有古无今，有些文明是有今无古，而中华文明是有今有古，意思是说她是有一个承继性极强的传统。西方文明有她的承继性，印度文明有她的承继性，伊斯兰文明有她的承继性，那么，中华民族当然更有承继性了。

李慎之：埃及、巴比伦是中断了。我最近专门请教了一下季羡林，过去都说四大文明只有中国是连续未断，但是我现在认为印度文明也并未中断，那时候说它中断可能是因为它沦为英国殖民地的关系。现在印度又独立了，回过头来再看它的文化，印度文明没有中断。他说，你这个问题我也想过，我现在

也承认，是没有中断。

杜维明：不仅如此，甚至我要加一句，印度是经历了几百年的殖民主义，中国的知识分子没有真正经历过这个阶段。印度的知识分子经过殖民主义，他们的深厚的传统文化和现代文明中间有一个非常紧密的联系，所有这些，他们都当作精神资源；这是非常有生命力的政治资源。中国知识分子在这方面，这个断裂层是非常明显的。这完全是客观描述。中国文化传统中间有很多西方的资源。狄百瑞写过一本书，叫 The Liberal Traditon Of China，他讲的 liberal、liberal tradition，有很多特殊的意义。自由主义要在中国生根，它要珍惜从西潮来了以后在中国文化大统中已经发酵、已经播种、已有的那一些东西。

李慎之：所以我觉得要以西方的这个座标——我说的大方向——来在中国发掘。俄国、苏联给中国的影响，在今天看来，也是西方影响的一部分。

杜维明：我们希望有一种情况出现，这种情况就是叫作“有全球意义的地方知识”。什么叫作“有全球意义的地方知识”？在史学界，有一个影响非常大的年鉴学派，是巴黎一批学者，专门用法国中世纪的资料，对法国中世纪社会作非常细致、深入、全面的分析。他们面对的是一个非常具体的历史事项，这个历史事项本身不能普世化，但是他们研究用的各种材料、处理的各种不同的议题，在方法学上的问题意识特别强。所以很多搞韦伯的、研究欧洲其他地方的、乃至于亚洲的学者，都认为从年鉴学派中可以吸收到有启发性的资源。年鉴学派就是法国有普世意义的地方知识。现在在世界上，有普世意义的地方知识不是太多，绝大多数来自西方资源。我希望面向二十一世纪，有一些地方知识是来自东亚或者其他非西方的地区。

李慎之：我最近一再讲，作为一个民族最大的光荣，就是在全球价值中间增加你的份额，不是用你的武功来取得你的地位。

杜维明：这个我完全赞成。这跟您现在一直在讨论的另外一个问题连在一起，就是全球化。因为您认为在 globalization 这个潮流有很多资源。现在所了解的全球化，多半是从经济、金融、旅游、信息、科学技术、环保，还有甚至疾病，AIDS，也是全球化了。我觉得值得注意的，就是我叫它“现代性中的传统问题”，或者是说，就是“全球化的根源性问题”。什么叫根源性问题？我举一个例子可以说明问题，根源性就是族群、性别、语言、地域、年龄代、阶级，就是贫苦阶级，宗教，这都是根源性的问题。每一个根源性的东西，都可以爆发一种排他性的、像原教旨主义一样的东西。但是全球化是不能跟这些根源性的问题脱节的，如果和这些问题脱节，全球化就会变成一种空洞的浮辞泛语。很多搞后现代的人认为，目前我们已经进入后现代社会了，这类问题都变质了，不必再考虑它们了，其实传统和现代乃至西方和中国都是你中有我，我中有你。所以这些问题没法简单处理。

李慎之：我补充一点，在有些人看来，所谓全球化就是美帝国主义殖民全世界的殖民化。

杜维明：这一点很值得注意，就是说最有权、最有钱、最能够掌握信息、资本、观念的这些团体，它如果没有韦伯所讲的责任伦理，它没有一种儒家所讲的仁德，或是同情心，它可以用全球化的模式，不管是金融，不管是旅游，使得它变得更富、更强。美国现在就是这样。这确是霸权的新形势。

李慎之：托夫勒有一句话，就是说：第三波文明，跟第二波、第一波文明，可能要发生一场惨烈的流血冲突。

杜维明：他后面的那个第一波和第二波事实上不是时间的划分，而是空间的划分。

李慎之：虽然世界上研究现实国际问题的人谁都不认为有什么发生世界大战的迹象，但是根据人类的历史经验看，还不能排除发生大规模冲突的可能性。因此现在我对这句话很重视。中国也不见得能够免于一场大劫的可能。这个你要警惕。

杜维明："你要警惕"是什么意思呢？就是说所有的我们刚才讲的根源性的问题，它都是在考虑全球化的资源问题，不能够掉以轻心。我举一个简单的例子，就是关于语言。日本有一个教育部长，曾说假如日本真要现代化，那就要脱胎换骨，把日本的国语，定为英语。这个情况当然跟汉字本身的结构有关系。当时认为汉字不能现代化因为它不能够变成打字机，也不能够变成电报密码。赵元任先生提出一种极端而颇带幽默的观点："废除汉字，中文万岁。"现在已不坚信这种态度了。即使是最激烈的全盘西化论者，也不会说是我们从今天开始用英文来交谈罢。汉字的生命在发展。韩国把它的汉字废除，文化的代价很高，也就是使得现代韩国文明和朝鲜朝甚至高丽朝以来的一些传统完全隔开了。所以我说狭隘的民族主义是很可怕的。在观念上，他应该了解到古代汉语是东亚文明的一种共同的载体，不是说你念古代汉语你就变成中国人，向中国文化认同了。

中国要储存自由主义的资源，一定要重视印度。有三个理由要重视印度。第一，印度的知识精英完全是英语世界的，他们对美国的评论，有些比美国人作得还要好。第二，不要忽视民主对于印度知识分子自我理解的意义。这个很有趣。印度知识分子有时候你感觉到他们非常傲慢，因为他们没有不合理甚至无可诉诸法律的政治压力，所以知识分子可以堂堂正正作

人。第三就是她的精神资源特别丰富。有次我到印度去，招待我的是一位印度的国家哲学学会的一位负责人，他翻译过维特根斯坦的几个重要著作，同时自称是马克思主义者。他带我到各种不同的庙去，进庙就拜，诸神皆拜。我说：你不是一个马克思主义者吗？他说：我当然是马克思主义者，但你不要忘记我也是一个印度人哪。他说你其他神都可以不拜，这个神你非拜不可。有象鼻子的那个神。我说为什么？他说这个是智慧之神；你不拜智慧神，你怎么作知识分子？他的信仰是多元的。就是这个社会上有各种不同的资源，各种不同的价值，你都要尊重它。你这个尊重并不表示你是泛神论。

我现在有一个一厢情愿的想法。假如中国的知识分子——我现在不期待一个政治领袖——开始把他的参考系扩大，资源就会增多。因为你对印度重视，你开始会对大乘佛教真正地重视；你如果对大乘佛教重视，你会对道教重视；你对道教重视，你会对民间宗教重视；你对民间宗教重视，你会对儒家传统里面有宗教性的一些观念重视。那个时候，你不必说儒家是宗教也可以尊敬儒家的宗教性。说儒家是宗教的人，是要批判它；说它不是宗教的人，是要高扬它。宗教这个名词是有一定负面意义的。但是，面对现代的文明，不管是英国、美国、日本，宗教的影响都是很大的。这个精神资源开发得不够。哈贝玛斯在这一方面也很差，他自已近来也有体悟。……

李慎之：关于自由主义的本土资源问题，我倒并不十分担心。首先，我们都承认人的本质基本上是一样的。外国的资源也都可以为我所用。你所说的印度的例子就是一个证明。英国占领印度二百年，但是英国文化，也就是西方文化，竟成为今天印度文化的一个根源因素。你刚才的话使我大开眼界。印度在今天的世界上是所谓 biggest democracy（最大的民主国家），

运行得大体上还可以。除了英国的影响外，我个人实在不知道它有什么本土资源。我只知道从吠陀时代起，他的种姓制度就开始了。中国任何黑暗落后的制度，历史都没有那么长、范围也没有那么广。

第二，中国文化积累如此丰富，我可以说，无论什么现代思想都可以找到本土资源。就自由主义而论，您所说的“消极的自由主义”就至少可以在老庄以至杨朱那里找到资源。再比如现代的民主政治固然不同于中国古来的民本思想，但是只要“下一转语”，就未始不可以通到“民有、民治、民享”。以西方现代民主而论，就算它是从古代的希腊、罗马转出来的，实际上也已大异其趣，远不是原来的样子了。

第三，民族文化的价值（且先不说已在形成中的全球价值）主要不在墨守传统而贵在创新。能推陈出新固然好，无陈可推也一样好，西洋当代文化中这样的例子有的是，中国文化也是如此。我们提倡自由主义，只要它确实合乎世界发展的潮流，合乎中国人民的需要，它一定可以上接千年，下开百世。最近读到钱穆在二十年前的一段话，说：“今天我们对于传统的旧中国，已可说是完全的无知了。”我和钱穆同样出生在江苏无锡这样一个小城里，虽然我比他小了二十多岁，但是我小时候看到的无锡的社会生活同《儒林外史》里写的实在也差不了多少。因此我完全同意他的话。他感到前途十分“可怕”，我也完全理解他的心情。而且我也有过他那种“可怕”的感觉，但我现在的想法是，只要中国人作为群体还存在，中国的语言文字还存在，中国文化就不会断灭。中国汉族妇女缠小脚有一千年的历史，可以称得上是悠久的传统了，然而在此以前并没有任何本土资源，后来靠洋人的力量废除了，也并没有什么本土资源。共产主义思潮流行于中国，一般人只想到《礼记

·礼运》的“世界大同”是本土资源，但是毛泽东却找到了张道陵、张鲁作为本土资源，为人民公社鼓吹，结果是归于失败。所以“应乎天而顺乎人”就是最重要的本土资源。

第四，中国自由主义最大的资源，是它有“反面教员”。（对不起，又要借用毛泽东的用语了。）中国不但有两千年的专制主义，而且到了二十世纪下半期还发生了历史上空前黑暗野蛮的，以“文化大革命”为顶点的当代专制主义。对这种专制主义的深刻批判、深刻反思是中国自由主义的最大资源。批判与反思是比直接继承远为伟大的力量与资源，所谓“创造性转化”应该就是指这种批判与反思。用老子的话来说，就是“反者道之动”。古今中外的历史完全足以证明这一点。迄今为止，反思与批判还只是开始，中国还没有脱出这种当代专制主义的阴影，路还正长。杜先生，您几十年在不同的环境中生活，见多识广，一定要把您的学识扩大我们的参考系，加深我们的反思与批判。那将是您对中国现代化、文明化最大的贡献。

1998 年 9 月

重新点燃启蒙的火炬

李慎之

标志着中国启蒙运动的开始的五四运动今年八十周年了。虽然时光过去了不少，但是启蒙目标未达到，启蒙的任务并未完成。

中国的传统文化自从秦始皇称帝一统天下的两千二百年以来，一言以蔽之，就是专制主义。救治专制主义的唯一出路，就是启蒙，就是以近三百年来作为人类历史主流正脉的自由主义取代专制主义。

不能说在漫长历史过程中，中国人一直没有觉悟到专制主义的弊害。从王

充到李贽到戴震，断断续续、零零碎碎的觉悟是有的，但是系统的觉悟只是在与文化大规模接触以后才发生。真正明确地诊断出中国的病根的是严复。他在1895年中国败于自己历来看不起的蕞尔小国日本，朝野震动以后作了一个断案：中国所以从1848年的鸦片战争与西方国家交绥以来屡战屡败的原因就是“自由不自由异耳”!

用虽没有思想家的声名，但是洞察力极深刻的陈寅恪的话来说：“吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓IDEA者。若以君臣之纲言之，君为李煜亦期之以刘秀，以朋友之纪言之，友为郦寄亦待之以鲍叔。”这实际上就是说：君虽不君，臣不可以不臣；父虽不父，子不可以不子；夫虽不夫，妇不可不妇。几千年来中国人就是这样生活在一张从朝廷到家庭无所不包的专制主义的网罗之中做奴隶。中国的历史尽管也有变动，用鲁迅的话来说，中国人实际上也只有在做稳了奴隶与做不稳奴隶的时代之间选择。几千年的奴隶生涯严重地扭曲了中国人的人性，使之成为鲁迅笔下的阿Q。

五四运动的主旨就是要打破束缚了中国人几千年的“君道臣节，名教纲常”，解放作为一个人的个性。五四的先贤们终于发现了中国之所以停滞不前，所以落后挨打，就是因为中国传统文化中没有“民主”与“科学”。中国要振兴，要赶上先进国家，用陈独秀的话来说，就得把“德先生”（民主）和“赛先生”（科学）两位请进来。

从那时到现在，已经过去了八十年了，为了把德先生与赛先生请进中国来，也不知有多少人花了多少力气，甚至为之抛头颅、洒热血，其艰苦与壮烈都是近代世界史上所少见的。然而结果是五四先贤的初衷仍然没有在中国达到，只好套用两句

孙中山先生的遗言："革命尚未成功，同志仍须努力。"

为什么事情会这样难办？十年以前，也就是五四七十周年的时候，从海内外兴起了一种论调，说原因是五四启蒙者引进的思想太激进。这种激进思想以主张"打倒孔家店"与"全盘西化"为代表主张彻底打倒中国传统文化，造成中国文化传统的断裂，中国价值的失落，以至使中国原有的社会秩序无法维系，以至外来激进思潮亦即法国革命和俄国革命的思潮乘虚而入，最后导致文化大革命，使国家和社会都濒临崩溃，中国出现了长达几十年之久的人类历史上少有的悲剧。

然而，这种看法是错误的。持这种论调的人实在把中国传统文化估计太低了。他们没有看到，中国传统文化在于一个所谓"上下五千年，纵横九万里，人口四万万"的中国传统社会的特大的躯体之中，所谓五四新文化运动只是给了它一个小小的刺激。这个庞大的"垂而不死，腐而不朽"的躯体还有足够的力量包容、消解、篡改这个刺激，又以最最最革命的形式来实现中国历史上，也是人类历史上最强最烈、最黑暗、最野蛮的专制主义。它只是换了一个名字——要不停地"狠斗私字一闪念"的"集体主义"。

中国传统价值，还有中国的传统社会，不但有人所共知的冠冕堂皇的一面，还有特别阴暗的另一面，两者交替为用。说是推动历史的发展，其实都只是陷中国历史于循环往复的停滞之中的惰性力量。

这就是为什么在二十年前，也就是五四运动六十周年的时候，中国的有识之士提出重新审视所谓"封建社会主义"的原因。应该说这个论断从大方向上说是完全正确的（虽然我个人不赞成"封建"两字），但是，其后由于种种原因，这样的探索中断了，没有能沿着这条思路深入发掘下去，只有到这一两

年，以出版顾准的遗著开始，才有人重拾堕绪，继续从事研究。然而就其任务之艰巨来说，还只能说是刚刚开始。

在“科学”方面，情况也并不好些。这要感谢热爱中国的英国科学家李约瑟。他尽几乎毕生之力研究中国古代的发明，结果得出结论：中国古代的科学在全世界一直处于领先地位，只是在近五百年西方发展出近代科学以后才落后了。为何从如此先进能落到如此落后？这使他大惑不解，因此而形成了所谓的“李约瑟难题”。他的威望与影响使得今天的中国人神魂颠倒，大大高扬了中国人“我们先前比你们阔多了”的阿Q精神。这是自以为对这个问题早有明确结论的五四先贤做梦也没有想到的。害得一百多年来在中国刚刚建立起来的一层薄薄的科学思想又蒙上一层厚厚的阴云浓雾，伪科学与反科学思潮又在中国变本加厉，大为流行。今天的中国，人口已有十二亿之众，可是只有屈指可数的人在做这方面正本清源的工作。任重道远，其艰苦可以想见。

现在流行一种说法，说中国已经老早超越了五四，确立了远超过五四所追求的民主观——无产阶级的社会主义观，也确立了远超过五四所追求的科学观——辩证唯物主义的科学观。也有一种说法，认为五四已经过时了，我们应超越五四，返回到继承与发扬中国传统价值，因为它正是与全世界未来的价值一致的。这两者都是我们断然不能同意的。

我们不愿意说，五四运动已经夭折了。因为从物质的层次上说，中国也还是有进步的。只是从最根本的意义上说，也就是五四所追求的“人的现代化”的目标来说，我们不能不感到要在中国这样古老而庞大的国家里实现现代化有多么困难，然而正是人的现代化才应该是被中国定为国家目标的“现代化”的出发点与目的地。中国人民必须从在自卑与自大之间失去平

衡的阿Q转变成为能自尊自律的现代公民。八十年的经历虽然使我们感到有些挫折，但是并不足以使我们感到沮丧。因为五四先贤所要进行的是全人类的共同事业，它的成功可以推迟，但是决不会归于失败。中国传统文化的反扑只是给我们提供了最好的“反面教员”。“前事不忘，后事之师”，它的教训对于有心人、有志者来说，正是无穷无尽的宝藏。要记住胡适的话：“我们要救国，应该从思想学问入手，无论如何迂缓总是逃不了的。”我们只有屡败屡战，再接再厉，回到五四，重新启蒙。

作者附识：五四八十周年，本应为文纪念，未及动笔，即有随笔编者催逼，先作此千字文，未能尽言，聊见鄙意云尔。

今日中国新保守主义

何家栋

世界上形形色色的意识形态，大体上可以归纳为保守主义、自由主义和社会主义三大阵营。长期以来，中国的意识形态领域是社会主义的一统天下。80年代后期，自由主义和保守主义重新登上了历史舞台，思想多元化的局面开始呈现出一个初步的眉目。90年代逐渐成型的中国新保守主义，究竟算不算是一种保守主义，还是一个有争议的话题。对于它的来龙去脉和主要表现形式，本文将作一简单的勾勒和分析。

一、保守主义与新保守主义

保守是人的一种文化天性。动物只有本能的遗传而没有文化的承继，因此每一代的个体只能从头探索，重复创新。人则是一种有文化的动物，前人的经验可以成为后人的借鉴，传统的保守便成为人类不断进步的前提。经典是人类保守文化的一种物质形式，因而在中外的元典中，有关保守、守成的论述比比皆是。中国的孝道，实际上就是一种关于保守的理论。

保守成为一种"主义"，则是西方近代的产物。只是在1830年以后，这种"保守主义"才在英国成为政治言说的一部分，也正是在1830年，法国浪漫主义者夏多布里昂发明了"保守主义"这个"标签"。但是几乎所有研究保守主义的人都承认，"真正的"保守主义肇始于一个英国人——柏克——对法国大革命的反思。从某种意义上说，保守主义是对激进主义冲击的一种回应。激进主义后来分化为自由主义和社会主义两支，加上保守主义，构成三足鼎立之势。这就是19世纪和20世纪意识形态领域的基本格局。

相对于自由主义和社会主义，保守主义比较缺乏系统的、严密的理论体系，轻视理论，崇尚经验，本身就是它的一大特色。但是，保守主义作为一种意识形态，也有它的基本信条和原则。刘军宁将其概括为六点：超越性的道德秩序——独立于人对它的意识和看法，包含着实在的、不可变更的、永恒的准绳与原则；社会连续性的原则——秩序、正义和自由是漫长而痛苦的社会经验的产物，任何变革只能是渐进而审慎的变革；传统的原则——它是比任何个人和派别的理论远为重要的智慧来源；审慎的原则——人的知识不仅有限而且会出错，任何政

治行动必须顾及长远后果，不能只考虑民众的一时情绪；多样性的原则——整齐划一的社会注定是违背人性的社会，没有多样性，自由就失去了基础；不完善的原则——由于人的本性中的缺陷，不可能有完善的社会秩序，在现实的社会中，难免有某些罪恶与弊害。①

从保守主义一诞生，就存在两种形态的保守主义理论。柏克等人的保守主义是一种自由主义倾向的保守主义。这一派往往认同自由主义的一些基本价值，但在这些基本价值的实现方式上，他们推崇一种与"理想（或理念、理性）主义"相对的"现实主义"的态度。在自由主义中加入"现实主义"内容的保守主义，与以自由主义为基础加入"理想主义"建构的"激进主义"形成尖锐的对立，后者的"自由"是"解放"，而前者的"自由"则是一种"平衡"。法国的迈斯特等人的保守主义中则很少有自由主义的因素，这是一种专制主义的保守主义。如果说自由主义倾向的保守主义更担心激进主义会破坏与私有财产联系在一起的自由的话，那么专制主义倾向的保守主义就更担心与社会等级制联系在一起的贵族地位和社会秩序的丧失。前者反对社会夷平，理由是担忧无差别的社会原子化会成为暴君建立极权可资利用的工具，而后者反对社会夷平，则恰恰是认为社会夷平会破坏专制主义赖以建立的社会等级秩序。②

不论柏克还是迈斯特的保守主义，都反映了拥有土地的绅士和贵族这一群体对法国大革命和工业革命所带来的社会后果的忧虑。保守主义所津津乐道的"现实即合理"的观念实质上是一种对身份和认同的捍卫。由于保守主义者所藐视的那些

① 刘军宁：《保守主义》，中国社会科学出版社，1998年版，23页
② 参见未刊稿：《新保守主义述评》

"诡辩者、计算师和经济学家"成了社会的"新贵"，贵族和绅士则日暮西山，从19世纪下半叶到20世纪上半叶，保守主义在话语权力的争夺中一直处于下风。然而，在20世纪的下半叶，它却在新的社会基础上焕发出了活力，新保守主义的思想运动在欧美国家应运而生。

一个世纪以来，意识形态的光谱持续地向左的一端偏转，保守主义向自由主义靠拢，自由主义向社会主义靠拢。新保守主义的崛起则是对这种趋势的反动。新保守主义对罗斯福新政式的"福利国家"和肯尼迪—约翰逊的"伟大社会"持怀疑立场，对国家和经济联系的体制化和集权化作用怀有根本的不信任。它要保守的是现有的自由资本主义秩序，而这曾经是"旧"保守主义所反对的内容。尽管新保守主义的一些思想要素借自经典的保守主义，但思想风格完全不同。从思想的形式特征上说，它与柏克类型的保守主义一脉相承；从思想的实质内容来说，它更像是古典自由主义的现代版本。新自由主义偏向基于个人主义的自由主义；新保守主义则偏向基于社会法团性的自由主义：一方面针对国家干预，一方面针对反叛传统宗教和道德秩序的个人原子化。新保守主义的理论生成核心是一些早年的自由主义者，甚至是社会主义者的社会学家和政治学家，因此，他们对于自己过去营垒的攻击往往能够击中要害。八十年代的撒切尔革命和里根革命，标志了新保守主义运动的一个高潮。

80年代后期，新保守主义思潮也波及"文化中国"。1988年9月，余英时在香港中文大学演讲《中国近代思想史上的激进与保守》，批判了大多数近代中国知识分子"往而不返的'激进取向'"，指出：在比较正常的状态下，"保守"和"激进"都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变

革的时代，“激进”往往成为主导的价值，但是“保守”则对“激进”发生一种制约作用，警告人不要为了逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的，在一个要求安定的时代，“保守”常常是思想的主调，而“激进”则发挥着推动的作用，叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机。①略早于此，北京的一些知识分子圈子中也对新保守主义进行了广泛的讨论。有人指出：学习西方文化切忌赶时髦、追潮头，要从根本上、整体上把握西方文化，而不要津津乐道于一些皮毛和枝叉上的新花样。要对20世纪的中国革命历程进行全面反思，认真思考日趋激进的时代潮流是否已将中国的现代化发展引人歧途，需要拨乱反正，回归世界文明主流。面对改革中不断暴露的新问题，要破除对“放权、让利、给好处”改革模式的迷信，明确改革服从于发展，稳步推进“理顺、放开、连通”的市场化过程，并在改革中高举社会公正旗帜。知识阶层要把改革激情和稳健举措结合起来，采取理性、善意、审慎、负责任的态度，珍重传统、少走弯路、宁慢勿站，坚决杜绝“进一步，退两步”。负责任的、具有现代化取向的保守主义对于激进改革观是一副必要的清醒剂。不过，这些主张当时并没有完全公开发表，只是在一些大会和小会上议论过。同样基于一种平衡的考虑，在群情激奋时需要冷静和清醒，在“万马齐喑”时需要勇气和热忱，当“六四”风云突变，保守沉闷成为时代主潮时，这一部分知识分子关注的重心自然也会转移。

① 余英时：《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1994年版，216页

二、新权威主义与中国新保守主义

现在，人们常常把新权威主义视为90年代中国新保守主义的前身。从思想源流以及对激进民主的相同态度来看，这种说法不无道理，但是，从总体上、背景上来分析，二者之间还是存在质的区别。

新权威主义与新保守主义的构词方式就不一样，与其析之为“新”权威主义，便不如“新权威”主义来得贴切。新权威主义的主旨不是保守某种现有的秩序，而是要推出一种“新权威”机制。从现实政治的角度说，是向两宫垂帘式的两代人共治体制公然挑战；从政治理想的角度说，明确提出了一种先自由后民主的变革思路。新权威主义者认为，在市场化改革阶段，新权威用强力将官僚体制与市场分开，一方面保障社会稳定，另一方面将以往被官僚体制中的中间层所截留的经济自由归还给个人，是比以民主化推进市场化更有效的手段。以权威保障抑或剥夺个人自由是“新权威”与旧权威的根本区别，只有在这个意义上，“新权威”才被当作“一种必要的祸害”。把个人自由确立为首要的目标，新权威主义在这方面发出了1949年以后的最强音。因此，完全可以把它视为中国自由主义复兴的一个标志。众所周知，世纪初的梁启超式自由主义不同于30年代的胡适式自由主义，但这并不能遮盖梁启超在引进和传播自由主义方面的历史功绩。新权威主义相当于一种梁启超式自由主义，而胡适式自由主义的复苏，还要等到进入90年代以后。

90年代的中国新保守主义则是“新”保守主义。1990年12月，萧功秦在《中国青年报》思想理论部主办的一个题为

"中国传统文化与社会主义现代化"座谈会上，正式提出新保守主义的概念。他对新保守主义的概括是："从变革过程所必须的历史连续性上，从现代化的积极的中介和杠杆功能上，重新肯定传统价值系统、意识形态和权威形态的意义和积极作用，并在这一基础上渐进地推进中国的现代化"。请注意，这里重新肯定了"传统权威"，而放弃了对"新权威"的追求。

萧功秦是一位历史学家，他的新保守主义主要以袁世凯和清末新政为借鉴对象，因而在其主张中缺少自由主义的因素。针对经济自由主义，他反对"大规模引入市场规则和制度"，认为这样做会导致"市场无序与政府权威急剧衰落之间的恶性循环"；针对政治自由主义，他主张把"传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号""保留下来"。[①]另一位新保守主义代表人物何新则公开明言，他反对自由市场的经济制度，认为国有制和计划经济更有"内在生命力"；也反对所谓西方式的民主制度，认为"民主是煽动社会不满和鼓动社会风潮……的手段"，"民主是国际战略斗争的手段"。[②]而在新保守主义最近的发展中，则是更为自觉地将自由主义作为自己论辩的对象，其反对自由主义价值的态度已经越来越鲜明。

鉴于萧功秦、何新等人的主张明显地倾向于迈斯特式的保守主义而与柏克式的保守主义无缘，有人不赞成将他们称为新保守主义者，认为其思路仍是保守派和改头换面的正统激进派的思路，而不是真正的"保守主义"的思路，所谓的"新保守主义者"不过是新的保守派。瑞典学者坦斯约指出保守主义是

① 萧公秦：《走向成熟——对中国当代政治改革的反省与展望》，载《北京青年报》1993年5月13日第3版

② 何新：《东方的复兴——中国现代化的命题与前途》，第一卷，黑龙江人民出版社、黑龙江教育出版社，1991年版，175、94页

以两个信条为基础的：（1）所有作为牢固确立的事实存在的事物都应该继续存在；（2）这些事物应该继续存在的原因在于它们是牢固确立的。[①] 如果将其视为最宽泛的保守主义定义，90年代的中国新保守主义的头衔还是可以保留的。由于与西方的新保守主义旨意不同，就拒绝承认其新保守主义的资格，这多少有些西方中心论的色彩。与其加上引号称之为所谓的“新保守主义”，不如干脆承认其为中国特色的新保守主义。

中国新保守主义虽然对现状持相对保守的态度，但它又确实是一种新的主张。中国的正统马克思主义是不断革命的理论，西方的新马克思主义是对现状持强烈批判态度的理论。新保守主义者要告别革命肯定保守，就难免与几十年来的主流意识形态发生正面冲撞。改革开放以来，人们心目中的保守派是那些教条主义、本本主义的马克思主义者和凡是派，为了与他们划清界限，新保守主义中的那个“新”字是不可缺少的。旧保守派要保守的是“文革”前十七年的那一整套制度，而新保守主义者维护的只是旧制度中的某些组成部分，或者是改革二十年来已经形成的新的状况和即将生成的新的格局。余英时曾指出，中国现代思想史上不断激进化的历程，主要是起于社会无法提供一个值得多数人认可的现状。[②]中国大陆改革开放所取得的成绩，初步提供了一个值得人们去珍惜和保守的现状，这正是中国新保守主义得以萌生的合适土壤。

三、国家主义、新秩序主义与民族主义

原生态的保守主义很少具备行动主义和改革的要素，而主要是以思想立场、态度取向的形式存在。从现实性上说，作为一种意识形态的保守主义必须同某种行动建制相结合，才能显

① 同注2
② 《钱穆与中国文化》，215页

现出具体的内容和主张。90 年代的中国新保守主义，在政治层面上的主要表现形式是国家主义、新秩序主义和民族主义。

80 年代的改革话语，以一元化国家和总体性社会为批判对象，强调发挥地方、企业、民间社会和个人的积极性。90 年代的新保守主义话语则反其道而行之，强调分权的底线、政府在市场经济转型过程中的作用和国家实现自己意志的能力(包括汲取能力、调控能力、合法化能力与强制能力)。国家主义的新保守主义者认为，70 年代末以来的“放权让利”改革模式，导致国家能力迅速下降，已经形成财力上“弱中央、强地方”的格局；中国各地区经济发展不平衡性日益显著，人均收入相对差距过分悬殊，人均绝对差距急剧扩大，已经危及中国大陆的社会稳定和政治稳定，如果再不采取加强国家能力的有力措施，就会出现南斯拉夫那样的地区分立和国家分裂。[①] 国家主义的政策取向与制度创新，不仅仅是挽救危机的应急措施，而且是适合中国国情的改革和发展方略。苏东巨变后“休克疗法式改革”成绩不佳，使中国的“渐进式改革”模式受到普遍的推崇。按照中国新保守主义者的理解，保持政治体制的连续性和不进行大规模的私有化，是“渐进式改革”模式的两个最基本的因素。在中国发展道路的选择上，他们钟情于所谓东亚模式或东亚经验，实际上主要是指新加坡模式或新加坡经验。因为在台湾和韩国发生的民主化进程，已经偏离他们心目中的理想模式。新加坡模式的主要特色是：良好的社会秩序，对于儒家文化特别是儒家伦理的刻意提倡，以及强有力的集权统治方式。广义的东亚模式则涵盖了日本模式，即政府主导型的现代化发展模式。正当东亚模式在中国日益走红，成为国家

---

① 胡鞍钢：《中国下一步》，四川人民出版社，1995 年版，28 页

主义的论证依据时，它在国际上却遭遇严重的挑战。日本经济在 90 年代陷入了长期的停滞和衰退，韩国和东南亚国家经济受到近来金融危机的强烈冲击，这些都给中国的国家主义鼓吹者提出了新的难题。

如果说国家主义是技术官僚和专家阶层的信条，新秩序主义则是畸型发育的中产阶级或者按照《第三只眼睛看中国》作者王山的说法是"新官僚"与"新的资产者阶层"所组成的"中国保障资产增值同盟"的利益表达。新秩序主义至高无上的信仰是稳定和秩序。王山说："在中国目前的条件下，什么能稳定，什么就是最合理的，我极端地强调中国的稳定性。"①"告别革命"论的倡导者李泽厚也说：社会稳定至关重要，为了十二亿人要吃饭，为了经济发展，不论是何种名义，都不能再"革"了。②无条件地保障社会稳定和秩序，就意味着要维护某些阶层的特殊利益和阶层间的等级关系。王山说得很直率："我认为中国走到今天，最需要的是秩序。礼、义、廉、耻，国之四维，四维不张，国将不国。礼便是秩序，就是用权力保证社会各阶层的高低错落。保证不同的阶层在社会中处于不同的地位，这是社会秩序的基本架构。有的阶层就是处于底层，在一定阶段，有的阶层就处在特殊利益上。""通过改革建立起市场经济制度，这是民族大义。为了民族大义，一些阶层必须承受牺牲。在民族大义面前，理想逊近荒唐，理想中的公正和民主在现实中却具有十足的破坏性，因为它们代表着社会底层对利益分配的要求，而这种要求与社会品质的提升不同

---

① 刘智峰主编：《解释中国——〈第三只眼睛看中国〉批判》，经济日报出版社，1998 年版，332、315 页

② 李泽厚、刘再复：《告别革命——回望二十世纪中国》，香港：天地图书有限公司，1997 年版，325、322 页

步，方向也不一致。”“社会主义初级阶段的唯一政治秘密就是对社会主义平等原则的合理放弃”。[1]按照李泽厚的经济发展、个人自由、社会正义、政治民主四步发展程序，[2]在以经济发展为主的现阶段，高举社会公正的旗帜去反对权钱交易、腐败官倒，同样是不合时宜的激进举措。新秩序主义不同于一般意义上的秩序主义，它并非支持任意的一种现存秩序，而是追求一种特定的“新秩序”：一种市场与特权有机结合的裙带资本主义，一种经济有自由、政治无民主的威权主义。

民族主义是中国新保守主义的一张王牌，是汇聚各种新保守主义后援力量的一个支撑点。技术官僚和专家阶层出于加强国家凝聚力和政府合法性的考虑而加大了爱国主义宣传的力度。被视为新保守主义理论纲领的《苏联政变后中国的现实应对与战略选择》（《中国青年报》思想理论部于1991年9月9日整理撰写，以下简称《应对与选择》）提出：在反对“和平演变”的战略中，应重点突出民族主义、爱国主义，强化人民国家民族利益的观点。新时代的国际形势演变，已经将阶级斗争的表现形式从国内转化为国际间民族国家的利益冲突。在反对“和平演变”时，如果突出这一方面，其效果会更好。《中国可以说不》一书于1996年夏季出版后，新华社以异乎寻常的做法发了通稿，表明了高层人士对书商运作出来的这本狂热鼓吹民族主义的通俗政治读物的赞许。

国有企业的厂长经理以及正在崛起的民营企业家，出于市场竞争的需要，积极推动舆论倒向经济民族主义。从1996年6月20日起，《经济日报》以“提高开放水平，振兴民族工业”为题，进行了系列的报道和讨论。在这一年的整个夏季，

① 《解释中国——〈第三只眼睛看中国〉批判》，318、36、54页
② 《告别革命——回望二十世纪中国》，21页

中央电视台“经济半小时”节目，更是以大量时间讨论“民族工业的振兴问题”。在其他的报纸和电视上，也有许多类似的报道和讨论。在讨论中有人提出，外资在中国的扩张，将会危及中国的产业安全乃至国家安全。贸易摩擦和外资进入引发经济民族主义的反弹，是一种具有规律性的现象。本世纪中国最早的现代民族主义运动，就是由上海的民族资本家率先发起的。国有企业的领导人热衷于“引资”、“合资”，频频出国访问，为个人捞取外快，乃是铁饭碗制度造成的反常现象。一旦企业被抛入市场经济的波涛中，企业家们便恢复了经济民族主义的常态。

同样是从90年代初开始，中国知识界对于西方学术思想的介绍发生了微妙的变化：新引进的内容中有很大一部分是西方非主流派对主流派的批判；反抗西方的文化霸权和文化殖民主义成为一个引人注目的主题；学术和文化的本土化被人们热心倡导并已经成为一种有相当影响的思潮。“后现代主义”、“后殖民主义”、“东方主义”等成为一部分青年学子的新宠。仅在1993年第9期的《读书》杂志上，就有三篇文章集中介绍了萨伊德的“东方主义”，而且三位作者还都是身在海外的中国学者。本来，这些理论在西方社会中都是与主流文化相对立的激进思潮，但引进到中国以后，却成为新保守主义的得力兵器。

一般民众中民族主义情绪的滋长，是更加值得重视的现象。在1994年和1995年间，有关机构先后进行了几次涉及到中国公众对美国看法的调查，其中最有影响的是1995年5月中国青少年发展基金会、中国青年报社、中国历史唯物主义学会举办的“中国青年看世界”的调查。这些调查的结果以及《中国可以说不》的畅销，引起了国内外政界、舆论界和学术

界的广泛关注。从70年代初基辛格、尼克松访华开始，中国就是西方反苏联盟中一位受欢迎和受尊敬的伙伴；而在“六四”和苏东巨变后的90年代，尽管中国的国力更加强盛，却成为发达国家（“7加1”集团和经合组织）批判、制裁甚至拟议中“围堵”的对象。“入关”遥遥无期，2000年北京奥运会的希望破灭。过去与现在，期望与现实，实力增长与地位下降之间的巨大反差，使中国民众产生一种强烈的失落感，民族自尊心受到损伤。以美国为假想敌的民族主义便成为中国新保守主义统合各种社会力量最得心应手的一面旗帜。

刚刚过去的二十年，通常被称为改革开放的年代，事实上，更加合适的称谓是开放改革的年代。就改革和开放二者而言，改革的步骤一直非常慎重、非常迟缓，大部分的难关至今尚未突破；而开放的举措则更加积极，更加大胆，对于国民经济增长的贡献份额远远大于前者。中国对外开放的指导思想是邓小平的“三个面向”：面向世界，面向现代化，面向未来。在新保守主义者以国家主义挑战主流改革思想的同时，他们也以民族主义冲击着“三个面向”的开放思想。世界贸易组织建立、欧元出台和东亚金融危机后重整国际金融秩序的举措均表明，经济一体化、全球化的进程已经到了一个新的阶段。在这样关键性的时刻，如果中国民族主义的势头一发不可收拾，从“两头在外，大进大出”的开放发展战略倒退到“振兴民族工业”、“确保粮食自给”的经济安全战略，对于21世纪中国的经济和社会发展势必会产生难以估量的影响。

四、文化保守主义种种

在20世纪的中国，政治保守主义可谓凤毛麟角。大概只

有杨度等“洪宪六君子”和三十年代的丁文江、蒋廷黻等人称得上是保守主义政治理念的信奉者，其他的所谓政治上的保守分子，只不过是既得利益和特权的维护者而已。文化保守主义的声势则更为浩大。从章太炎、刘师培倡言保存“国粹”，梁启超、梁漱溟肯定东方文化，《学衡》派标榜“昌明国粹，融化新知”，戴季陶鼓吹孔子至孙中山的“道统”、陈立夫推动“中国本位文化”运动，直到陶希圣捉刀《中国之命运》弘扬中国传统文化，在本世纪上半叶形成一个连续的谱系。同样，90年代中国新保守主义的文化层面，与其政治层面的表现形式相比，阵容更为壮观，调门也更为繁杂。比较突出的例子有：“国学热”的兴起，对传统意识形态创造性转化的鼓吹，以及“中华文明主导未来世界文化”的天命说。

上面提到过的新保守主义理论纲领《应对与选择》指出：“我们必须现实地承认过去的意识形态至少在相当一部分群众中号召力已经很低，强化老式的意识形态教育往往引发的是逆反心理；同时，中国国情的特殊性和爱国主义又仅具有一般意义上的说服力；而中华民族博大精深的传统文化，在今天这个时代，恰恰能够为普通群众提供伦理层面和精神层面的终极价值皈依。”由于官方的刻意提倡，一时间，重新编撰中国文化典籍、介绍国学大师、阐释圣人言行、甚至用中国的传统理念解释某些发展模式或世界文明演进，成为学术界、出版界的热点。1993年，北京大学出版社先后出版了《国学研究》（第一卷）与《国故新知》。同年8月16日，《人民日报》以整版篇幅发表了《燕园涌起“国学热”》。两年后，《人民日报》再一次发表长篇报道《久违了，国学》。“国学”一词也由此取得了它在当今中国文化中的钦定地位。但实际卷入“国学热”中的学者，有着极为不同的成分与动机。其中有学术疏理为宗旨的

政治取向淡泊的书院式学者，也有在体察了官方的态度而后行动的文人，有自觉地与西学进行论战的虔诚学者，也有将爱国主义宣传融入国学的文人。[①] 事实上，“国学热”能否被算作中国新保守主义的一种表现，本身还是有疑问的。在破旧立新、与传统彻底决裂近半个世纪后，国学家所面临的任务是再造，而不是保守或守成。再造国学，其潜在的含义是对正统意识形态的消解和话语霸权的觊觎。

更加正宗的新保守主义者则提出了旧传统与新传统的区分。《解释中国》一书的主编说：“‘回到毛泽东’只是一种象征，其真实的含义是主张，某些更能促进现代化的动力和秩序可能源于刚刚被我们冲破了、否定了的东西之中——尤其是半个多世纪的社会主义革命和建设的新传统。总之，如果不真诚地面对 1949 年以来的当代史，面对半个多世纪马克思主义、社会主义、毛泽东思想对中国社会的巨大改造力及其遗产的价值，那么，反思传统便仅仅是‘发思古之幽情’。”[②]林毓生首倡“中国传统的创造性转化”，他所说的中国传统还是指旧传统。而萧功秦“通过创造性的解释”要“保留下来”的，则包括了新传统，即所谓“传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号”。王山更明确表示对新儒教的主张不以为然，他说：“我们需要的既不是传统的封建的道德，也不是西方式的，恐怕还是共产主义精神。把它升华起来，具有普遍意义，而不具有实践性。它对人的影响应该是道德影响，而不是规范影响”，“使它成为一种类似宗教的东西”，“把共产主义作为宗教理想而不是社会理想”。原来，王山的“创造性转化”是在正

① 同注 2

② 《解释中国——〈第三只眼睛看中国〉批判》，118 页

统意识形态宗教化的基础上重建“社会统一道德体系”。[①]一种生活中真实存在而非仅仅纸面上概括出来的思想传统，必然要有一些核心观点始终保持着旺盛的生命力，而不是靠打强心针来维持生存。海内外的新儒家如果真想振兴儒家传统，就不能奢望用元典精神改造现代中国人，而只能着力于提升与弘扬那些普通人仍在身体力行的生活智慧。而所谓“传统革命意识形态”由于其政治现实性太强，体系结构太僵化，过去口气太大太满，“创造性的解释”难度更大。新的解释者必须能够从中抽出迄今未受触动、未被证伪，仍旧完好无损的支柱性观念，在此基础上重建意识形态的高楼大厦。显然，“某些具有镇制功能的价值符号”肯定经受不起这一重负。“共产主义宗教化”则更无望从乌托邦变成现实。

1995年以来，盛洪连续发表了多篇文章，试图从经济学的角度对中西文明进行新的比较。[②] 一方面，他猛烈抨击了其心目中西方文明的核心规则和逻辑——“武器先进者胜”，即社会达尔文主义；另一方面，他又漫不经心地推出了一种文化天命论。他写道：“由此来看中国的现代化运动，不管参与其间的人是否意识到了，历史本来就赋予了它一个伟大的道德目标：为万世开太平。这一目标要由中华文明的复兴来完成。”“它曾经是、并且将会重新兴起，成为未来全球文化的主导力量。”人类核毁灭的现实危险使“武器先进者胜”的规则走到了它的尽头。中华文明由于不是以宗教为形式的，因此，中国文明不创造出一个利益实体，这形成了它的普适性的基础；中

① 同上，308、339页

② 参见盛洪：《什么是文明》，《战略与管理》，1995年第5期；《经济学怎样挑战历史》，载《东方》，1996年第1期；《为万世太平——写在〈为万世开太平〉出版之前》，载1997年4月7日《北京青年报》

华文明是通过伦理结构来解决道德教化的问题，通过人与人之间的关系建立一种以自愿为基础的类似于市场的非强制性关系；加之它的其他特点，博大的包容性、向内求索的取向、具有和平精神，决定了惟有中华文明才能创建无核的全球文明。文化保守主义向来有两种截然不同的辩论策略。一种是人类学的论证方式，强调文化的不可通约性，强调各国的特殊国情，《应对与选择》说："目前的当务之急，……应放在对中国基本国情的再解释上。中国的大国穷国特征，中国的人口众多、资源相对紧缺的的特征。中国百年分裂、倍受外强欺侮的特征，决定了只有社会主义才能救中国，只有社会主义才能发展中国。这是我们目前说服人民的最有效办法。"但是这种论证方式的局限性在于它是被动防御型的低调理论，只能用来应急。另一种是经济学和其他社会科学的论证方式，即基于普适的价值和原则，证明本土文化的优越性和可扩展性。按照《应对与选择》的说法，它应当是主动进取型的，"不仅是实用主义的，而且是具有道德上的正义感的；不仅是为现代化建设服务的，而且是能为普通人民提供灵魂依托的"。传统意识形态是主动进取型的高调理论，盛洪的文化天命论也是，正是由于后者在替代传统意识形态和整合不同流派的新保守主义方面具有的潜力，才使之成为争论的一个焦点。费孝通在十年前提出了"中华民族多元一体格局"，这一范型同样可以用来描述人类文明。如果过于强调人类文明的多元性，就可能陷人文化相对主义的泥潭；如果过于强调人类文明的一体性，就会重蹈单线进化论、历史决定论、文化中心论和优秀民族论的覆辙。文化保守主义者应当减少一点无根据的自满和自负，增加一点费孝通所说的"文化自觉"，意识到人类文明正处于世界文化统一体形成的前夕，各种文化相互尊重和交流才能达到融合与统一，不

论属于哪一个“文化场”中之人，都应努力践履：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。”

林毓生不久前指出，中国思想现代化的首要课题是：思想模式的现代化。这种工作，首先要从传统一元式模式转变到多元式模式。[①]事实上早在70多年前，杜亚泉便提出了这一课题，并且发表过非常精湛的意见：天下事理，决非一种主义所能包涵尽净。苟事实上无至大之冲突及弊害，而适合当时社会之现状，则虽极凿枘之数种主义，亦可同时并存，且于不知不觉之间，收交互提携之效。主义乃人为之规定，而非天然之范围。实则人事杂糅，道理交错，决非人为所定之界域可以强为区分，其中交互关系，彼此印合之处不少。主义既为人为所规定，而人事又常随时代以迁移，故每有一种主义，经人事时代之递嬗而次第移转，终趋于相反之方向。对于主义，国民当选择其为心之所安、性之所近者，并诚实履行之，毋朝三而暮四，亦毋假其名义以为利用之资；而对于相反之主义，不仅不宜排斥，更当以宁静之态度研究之，以求调和协进。[②]蔡元培更是一再阐发“思想自由”、“兼容并包”的原则：无论为何种学派，苟其言之成理，持之有故，尚不达自然淘汰之运命者，虽彼此相反，而悉听其自由发展。[③]基于多元主义的理念，对于保守主义在多年沉寂后的复兴，首先应当持欢迎的态度。然而，如果既缺乏自由主义的基因，又与社会主义的公正平等原则格格不入的中国新保守主义，试图借政统的支持而成为新的道统，独霸意识形态领域，势必对中国当前和未来的市场化、

① 林毓生：《“创造性转化”的再思与再认》，载刘军宁等编：《市场逻辑与国家观念》，“公共论丛”第1辑，三联书店，1995年版，230页

② 转引自高力克：《杜亚泉的调和主义》，载刘军宁等编：《自由与社群》，“公共论丛”第4辑，三联书店，1997年版，414页

③ 转引自同上，页422

民主化改革构成严重的障碍。因此，根据对思想界现实状况的考量，批判中国新保守主义的基本立场及其各种表现形式，又是达成思想的动态平衡，并在实践和思想交锋的基础上达成新的改革共识的迫切需要。

后现代派对现代性话语的挪用

——评“经济民主”和“文化民主”

何家栋

进入90年代以来，一些风头正健的青年学人热衷于议论现代性的危机，鼓吹“后现代”、“后殖民”理论。他们一方面宣布人权、自由是“现代性所创造的”“虚幻的”“拯救意识”和“臣属的”“普遍性”话语，一方面又对同属于“现代性”话语的民主进行了“挪用”，大谈所谓“经济民主”和“文化民主”，例如崔之元在《读书》和《二十一世纪》上发表了多篇有关“经济民主”的文章，又如张颐武在《中国社会科学季刊》1997年春夏季卷宣称“一

种新的文化民主……业已崛起"，但是对于政治民主的议论却甚为寂寞。这是一种值得人们深思的学术现象。"经济民主"和"文化民主"的确切含义是什么，它们与政治民主的关系是什么，它们是对"当下"的"认真分析"还是乌托邦建构，它们对生活中的人们以及鼓吹者本人又有什么现实意义，想必不止是学界中人才感兴趣的问题。

一、民主属于政治领域

从古至今，从中到西，民主都是政治领域的一个范畴。《辞海》对于民主的释义："原意指人民的权力。民主用于国家形式，即成为一种国家制度。与'专制'相对立。民主不仅指政体，首先指国体，指哪个阶级掌握国家政权，对内实行民主制，对其敌对阶级实行专政。"再看《布莱克威尔政治学百科全书》民主词条："古老的政治用词，意指民治的政府，源于古希腊语 demos（民众的）统治。在现代用法中，它可以指人民政府或人民主权，代议制政府及直接参与政府；甚至可以指（不太确切的）共和制或立宪制政府，也就是说法治政府。"《简明不列颠百科全书》对于民主的解释较为宽泛："字面上的意思是人民当家作主，但现代使用这个词时，有以下几种不同含义：1. 由全体公民按多数裁决程序直接行使政治决定权的政府形式，通常称为直接民主；2. 公民不是亲自而是通过由他们选举并向他们负责的代表行使政治决定权的政府形式，称为代议制民主；3. 在以保障全体公民享有某些个人或集体权利（如言论自由和宗教信仰自由等）为目的的宪法约束范围内，行使多数人权力的政府形式（通常也是代议制民主），称为自由民主或立宪民主；4. 任何一种旨在缩小社会经济差别

（特别是由于私人财产分配不均而产生的社会经济差别）的政治或社会体制。即使政治制度从前三种的任何一种含义看不是民主的，最后这种民主可称为社会民主或经济民主。”从上下文不难看出，这一词条的作者在把民主的第四个义项与前三项并列时，是很勉强的，只不过是承认存在这样一种语言实践，尽管在这种语言中民主的语义与其他人截然相反。至于“文化民主”，在现有的辞典和百科全书中还找不到踪迹。

政治领域也就是公共领域。孙中山说，政治就是众人之事。政治领域的决策，关系到众人的公共利益，即使你没有参与决策，也会受其影响；即使你不同意决定，也要服从，否则就会受到强制。因此，民主政治主张公共领域的事要由众人来管，主权属于人民，决策服从多数。而经济领域与文化领域，在传统上都属于私人领域。古希腊思想家把家庭（household, oikos）和政治（politics, polis）分得很清楚，黑格尔则把市民社会与国家分为两截。民主是政治与国家范畴的概念。在家庭范围内，很少有事情是夫妻与子女通过举手表决来决定的。在市场范围内，价格是由所有的消费者与生产者，或者按边际学派的说法，是由最后一个进入市场者决定的，而不是根据多数人的意志决定的。根据传统观念，政治与经济关系到国计民生，而文化生活则是私人的业余活动，闲暇消遣，不仅国家不应干预，即使在家庭内部也难求统一。同样难以想象的是，一部学术著作的价值应当由占人口多数的非专业人士来评价，或者由他们来决定是否允许发表。在私人领域中，最重要的一个概念是自由。《简明不列颠百科全书》中民主的第二种含义与第三种含义是有区别的。代议制民主将民主置于至高无上的地位，自由民主或者立宪民主则把民主限定在不侵害自由的范围内。现在人们通常所说的西方民主，都是指自由民主或者立宪

民主。

在现代社会中，由于分工的发展，人们之间相互依赖、相互影响的程度愈来愈大，公共领域与私人领域的划分也不像从前那样清楚了。进入二十世纪以后，政府对于经济的干预已经成为家常便饭。即使是在把保护言论自由的宪法第一条修正案奉为圭臬的美国，克林顿政府和国会也通过法律形式推动V—芯片的安装，使得父母能够决定其子女应当观看什么样的电视节目。但是，这些仅证明了奉行民主原则的公共领域对私人领域的不断侵蚀，而不表明私人领域也应当同样遵循民主原则。也就是说，在上述事例中起作用的仍然是政治民主，而不是“经济民主”和“文化民主”。

崔之元所说的“经济民主”，包括两个层次的含义：“在宏观上，‘经济民主’论旨在将现代民主国家的理论原则——‘人民主权’——贯彻到经济领域，使各项经济制度安排依据大多数人民的利益而建立和调整。在微观上，‘经济民主’论旨在促进企业内部贯彻后福特主义的民主管理，依靠劳动者的创造性来达到经济效率的提高。”在宏观层次，崔之元的核心论点是，人们的宪法权利——尤其是产权——并非是从自由概念中逻辑地导出，而是由政治民主和法制的过程历史地界定的。在微观层次，崔之元的“经济民主”就是“后福特主义”原则，“即时或无库存生产”，以及他极力赞誉的“鞍钢宪法”。即使我们完全赞同他的观点，赞同用政治民主去限制和调整经济自由，赞同“后福特主义”，也没有必要给它们戴上一顶“经济民主”的高帽，因为毕竟在大部分经济领域奉行的是等价交换原则而不是民主原则。

张颐武对于“文化民主”言之不详，他只是说：“后现代提供了有力的文化实践上的依据，一种多元多向的文化，一种

新的文化民主，一种无限的选择性业已崛起。”多元多向的文化，人们通常称之为文化自由，乍一看去，似乎完全无法理解为什么要引出“文化民主”这样一个新的概念。

当然，我们并不一般地反对人们在语言运用上的自由。尽管语言是约定俗成的，言语行为太自由了就达不到与人交流的目的；但是在另一方面，语言也是不断发展的，误用可以变成正统，创新可以变成常规。在这里，我们只是想要提醒人们注意，滥用或泛化一个概念，往往是消解它的一种策略。

二、互补还是消解

人们通常认为，政治民主、经济自由、文化多元是互相补充的，共同构成自由民主价值观的核心。也有人指出，政治、经济、文化三个领域既是互补的，也存在着机制断裂。例如丹尼尔·贝尔就在《资本主义文化矛盾》一书中说：“我认为最好把现代社会当作不协调的复合体，它由社会结构（主要是技术—经济部门）、政治与文化三个独立领域相加而成……三个领域各自拥有相互矛盾的轴心原则：掌管经济的是效益原则，决定政治运转的是平等原则，而引导文化的是自我实现（或自我满足）原则。”他强调的是不存在凌驾于三个领域之上的统一原则。如果我们同意以上的看法，就不应当以民主原则一统天下。那么，“经济民主”、“文化民主”究竟是什么意思，它们与政治民主之间又是什么关系呢？这取决于在怎样的一种语境中来使用这些言词。

崔之元在与别人合写的文章中，肯定“政治民主和经济民主应该齐头并进”；在他自己的文章中，则把“经济民主”放在第一位，主张“以经济民主和政治民主为指导思想，寻求各

种制度创新的机会"。把谁放在前面，并不是无关紧要的。首先，崔之元决定采纳"经济民主"这个提法，就像是给自己贴上了赞同《简明不列颠百科全书》中第四种民主含义的标签，而且，他也确实表示过，只有当"社会主义消除了人与人之间的严重的经济不平等之后"，才谈得上真正的民主。如果不首先消除经济不平等，甚至以"让少数人先富起来"为名扩大经济不平等，政治民主或者是不可能的，或者是虚假的。对此，正统马克思主义者已经有过许多论述。其次，崔之元反对"制度拜物教"，反对将具体的制度安排等同于抽象理念。因此，他一方面肯定以民主理念为指导思想，一方面又否定"政党政治"之类的民主制度，主张在"党的一元化"领导下"扩大制度创新的想象力空间"。

根据常理，张颐武不应觉察不到文化多元、文化自由与"文化民主"之间内在的紧张，但他仍然要鼓吹"文化民主"，显然是有其深意所在。张颐武是以"后殖民"、"后现代"的探索者自居的，但是他似乎没有发现或者发现了也不愿意承认在"后殖民"与"后现代"之间同样存在着内在的紧张关系。出于"后殖民"的立场，必须否定"一种全球性的文化权力所创造的"有关中国文化的"知识"，将话语权力夺回到中国人自己手中，向世界展示一种本土性的有关中国文化的真正的知识。然而，出于"后现代"的立场，所谓"中国文化"，所谓"真正的知识"都属于"现代性的观念"，都在解构之列。彻底的"后现代主义"者是不承认作为整体的文化的，他们只承认文化的某些碎片。为了挽救"后殖民"的合法性，必须对"后现代主义"打一些折扣，变全面解构为部分解构，这时候，"文化民主"就派上了用场。谁也不能否认，中国文化是由精英文化和大众文化共同组成的，二者内部又有不同的流派和倾

向。为了让世界尊重中国文化，首先面临的问题就是在“众声喧哗”中确定中国文化的合法代表，如果不将民主原则从政治领域“挪用”到文化领域，仅仅作为一家之言的“后殖民”话语在为“中国文化”辩护时就无法显得似乎底气十足。

中国现在还没有公民表决，但已经有了民意测验。据媒体披露的某些民意测验结果：中国的多数民众对于政治民主不感兴趣，对于西方的人权外交甚表不满。且不论其抽样是否科学，结论是否可靠，但张颐武显然认为，这就是“当下”“中国文化”的合法代表。外国人如果表示怀疑，其言论就必然是在“冷战后”的全球化体系中“表现中国的‘它性’的特殊商品”，“对中国市场进行调控及对于贸易进行控制的筹码”。中国的文化精英如果像八十年代那样继续追求“‘走向世界’的宏大目标”和具有普遍意义的“现代性话语”，坚持对民众进行“启蒙”和“引导”，企图保持知识分子的超越地位，“重返在90年代业已失落的话语中心的位置”，那就“恰恰显示了”“与西方的文化霸权之间的不可分割的同构与共生关系”，“具有异常强烈的‘臣属’的特征”，“表现出最为充分的‘后殖民性’”。上述借助“文化民主”对于“当下”“中国文化”的“后殖民”解释是很吓人的，你要追求“现代性话语”，就是在西方文化霸权面前俯首称臣；你不想落里通外国的嫌疑，就得让自己的思想服从大腕们所揭示和解释的“文化民主”，让他们操纵你的喜怒哀乐。它在学理上也是说不通的，如果用之分析三十年代的中国文化，就会理直气壮地认为，阿Q比鲁迅更有资格充当那个时代中国文化的代表。

文化与民主确实有着密不可分的联系，但不是以民主的方式或者说少数服从多数的方式来决定中国文化的当下状态与未来前途，而是说，自由、博爱、人权这些“元宪法”的政治文

化的底蕴关系到民主制度的命运：它能否建立或者能否巩固。

经历了希特勒通过民主方式上台实行法西斯主义专政的人间惨剧后，民主理论在历史实践中通过洗礼而获得新生。《简明不列颠百科全书》对于民主第二种含义与第三种含义的区分表达了当代西方对民主的再认识。多数统治已经不再是民主理论的关键词。波普尔对此有十分明确的论述。他指出，早在两千多年前，柏拉图就提出了“自由的悖论”，柏拉图在批评民主以及对僭主的出现的叙述中暗含地提出了如下问题：如果人民的意志是他们不应该自己统治，而应该由一个僭主来统治，这又如何呢？柏拉图提示，自由的人可以行使他的绝对自由，起先是蔑视法律，最后是蔑视自由本身，并吵吵嚷嚷地要求一个僭主。本世纪三四十年代，当这种历史情势真正出现时，波普尔认为，需要对传统的民主学说进行改造。他说：“我心中的这个学说并不出自所谓多数统治固有的善良和正当，而是出自专制的卑劣；或者更确切地说，它在于如下的决定或采纳如下的建议：要避免和反抗专制。我们可以区分两种类型的政府。第一种类型所包括的政府是可以不采取流血的办法而采取例如普选的办法来更换的那些政府；这就是说，社会建构提供一些手段使被统治者可以罢免统治者，而社会传统又保证这些建构不容易被当权者所破坏。第二种类型所包括的政府是被统治者若不通过成功的革命就不能加以更换的那些政府——这就是说，它们在绝大多数情况下是根本不能除掉的。我建议，‘民主’这个词是第一种类型的简略代号，而‘专制’或‘独裁’是第二种类型的简略代号。”“如果我们采用我建议的这两个代号，那么，现在我们就可以把创造、发展和保护一些政治建构以防止专制称之为民主政策的原则。这个原则并不意味着我们能够加以发展的这种建构必定是毫无缺点的或万无一失

的，或者能够保证民主政府所采取的政策必定是正确的、好的、或明智的——或者甚至必定比仁慈的专制所采取的政策更好或更明智（既然我们没有作出这类断定，因而避免了民主的悖论。）。然而，我们可以说，我们采取这个民主原则，意味着我们相信，即使民主国家采取了坏的政策也比屈从于哪怕是明智的或仁慈的专制统治更为可取（因为在民主国家中我们能够进行和平改革）。这样看来，民主学说的根据不是多数统治原则；毋宁说，诸如普遍选举和代议政府等各种民主控制的平等主义方法应被视为经过考虑的，在广泛地存在着对专制的不信任传统中的一个合理而有效的防止专制的建构；这些建构永远需要改进，并且为它们自己的改进提供各种方法。”当代意义上的多数统治并不真正意味着由多数人作出重大决策、进行治理，政治家与行政官僚等统治精英在民主制度中同样是不可缺少的，但是，民主政治确实意味着每一个人都可以自由发表对统治者的看法，获得多数人的赞同后就有机会改变犯错误的政府。

波普尔明确指出：“民主不能提供理性。”政治理性是历史经验总结和哲学思索的结晶。政治文化的进步离不开知识精英的探索，理性文化的普及离不开知识精英的启蒙。如果没有洛克、孟德斯鸠、卢梭、杰斐逊、麦迪逊等哲人的睿智，并不会从天上掉下来一个西方民主。如果以“文化民主”为依据消解掉中国知识精英民主启蒙的意义与价值，也就是铲除了中国建立民主制度的政治文化根基。当然，假若坚持彻底的文化相对主义立场，鉴于民主是西方舶来品，没有民主对于中国本土文化也没有一丝一毫的损失。但是张颐武只是半吊子的文化相对主义者，他还舍不得丢掉“民主”这一类的字眼，他还需要“通过对西方理论的‘挪用’获得”“对当下中国交织杂揉

(hybridity) 的语境的‘状态’的新把握”。

三、何为乌托邦　何为“狂躁”

张颐武喜欢嘲讽中国知识精英的“巨型话语”、“宏大话语”、“伟大叙事”、“狂躁的大话”、“幻觉和臆想”、“乌托邦式的超越意识”。如果“当下”的“中国文化”真的与民主、人权无缘，知识分子的民主启蒙与民主设计自然难逃“乌托邦”的嫌疑。然而在另一方而，张颐武与崔之元一样，都喜欢谈论“无限的选择性”、“制度形态的无限性”。思想史的常识告诉我们，保守主义、自由主义都对人的“有限理性”抱怀疑态度，而对“无限可能性”的追求和向往，恰恰是理想主义或乌托邦主义的显著特征。因此人们有理由提出疑问：到底是政治民主，还是“经济民主”和“文化民主”是乌托邦。

崔之元为“经济民主”提供的一个样板是“鞍钢宪法”。1960年3月20日，毛泽东在鞍山钢铁公司《关于工业战线上大搞技术革新和技术革命的报告》上批示：“鞍钢宪法在远东、在中国出现了。”其具体内容是“两参一改三结合”，即干部参加劳动，工人参加管理；改革不合理的规章制度；工程技术人员、管理者和工人在生产实践和技术革新中相结合。历史告诉我们，鞍钢宪法在当时只是一张乌托邦蓝图，而不是生活中的现实，现实中的企业制度是党委领导、书记挂帅。连同崔之元推崇备至的“南街模式”，都是属于这种“外圆内方”的样板。正如1966年的“五七指示”为人们描绘了把全国办成人人学工、学农、学军、学文化的毛泽东思想大学校的美好图景，而文化大革命中各地纷纷开办的却是“毛泽东思想学习班”，即关押千百万“牛鬼蛇神”对其实行“群众专政”的大小“牛

棚"。

崔之元还让人们到毛泽东的文化大革命理论中去发掘制度创新的源泉。他说:"文化大革命最终以悲剧告终。但是,这并不意味着毛的'文革'理论中不包含对正统马列的重大超越,更不意味着'大民主'——广大劳动人民的经济民主与政治民主——是可望而不可及的。'大民主'是毛的未尽事业,是他政治遗产中最值得我们重视的部分。"应当说,这更是一幅经过篡改的乌托邦图景。毛在1956年11月召开的中共八届二中全会小组长会议上的发言说得很清楚:"人民内部的问题和党内问题的解决的方法,不是采用大民主而是采用小民主。要知道,在人民方面来说,历史上一切大的民主运动,都是用来反对阶级敌人的。"毛一生都没有改变这一观点,他在"文革"中搞"大民主"与在"反右"中搞"大民主"一样,都是针对敌人的——一个是对"右派",另一个是对"走资派"和"一切牛鬼蛇神"。敌我意识与法治社会是互不相容的。

根据崔之元让"经济民主"与"鞍钢宪法"和"大民主"攀亲的举动,以及他对当下中国经济制度创新的憧憬,可以对他的"经济民主"作出一个初步的诊断:扭曲历史,脱离现实。

首先,如果把"经济民主"理解为微观层面的工人参与管理,那么这种理论对于当下陷于困境中的国有企业不会有多大帮助。因为稍有经济实践经验的人都知道,国有企业现在的主要问题在于市场经营而不是内部管理,任何否定和贬低企业家作用的理论都无助于国有企业的改造。自熊彼特以来的企业家理论认为,企业家不仅是生产的组织者与管理者,而且是市场的开拓者和创造者,也是技术革命的主要推动者,"是经济生活中作出主要决策的人"。至于崔之元特别推崇的股份合作制,

张晓山等最近撰文，通过几年来对农村股份合作企业所进行的问卷调查和案例研究，并结合分析股份合作制方面的其他资料，他们得出以下结论：第一，在股份合作企业中，大股东控股型和股东经营型占多数，它们都是股份制导向；少数企业为均股型，其中仍有很大一部分实质上还是股份制导向的企业，合作性质突出的企业为数很少。第二，均股型企业所形成的财产权利均等是民主管理的基础，但这种均等亦给企业的发展制造了障碍。这种股份合作制改造并不能真正调动起职工的积极性，使职工具有主人翁意识，也无法解决“免费搭车”的问题，其结果往往是新一轮的“大锅饭”。第三，与上述结论相联系，农村股份合作制改革的实质，不是解决企业普通职工积极性的问题，而是解决经理人员（企业家）积极性的问题。经营者及管理阶层在企业中持大股成为一种必然的趋势，这种现象具有经济合理性，但也在不同程度上削弱了股份合作企业的合作性质。①综上所述，假若用“经济民主”消解掉企业家的突出作用及其人力资本的特殊价值，势必会妨碍当前市场经济的建设，并遏制其内在创新活力的发挥。

其次，如果把“经济民主”解释为宏观层面的经济平等，那就必须通过政治民主的途径才能实现，而绝不能寄希望于“大民主”一类的乌托邦（“文革”中的“大民主”实为“个人独裁”，与政治民主没有任何关系）。在诸如印度尼西亚那样的国家，任何一个大型建筑项目都要由苏哈托总统的儿子或女儿染指10%至20%，这种经济上的不公平是缺乏“经济民主”造成的，还是缺少政治民主所致，人们不难得出自己的结论。

张颐武没有给出“文化民主”的定义，但有一些与此相关

① 《改革》1999年第6期

的论述。他说："文化的话语支配者已由知识分子转向了'大众'。文化已由知识分子引导型转向了由大众引导型。"由此看来，在"后新时期"，大众已经取得与知识分子平起平坐的地位，甚至更进一步成了话语支配者。可是在另一个地方，他又说："这些变化的结果是文化支配者的转移。这种转移带来了一个新的群体的产生。这一群体经常被人们称作'腕'。"也可以称之为"后知识分子"。"因为他们占据文化话语中心位置，但又放弃了昔日知识分子'启蒙'和'代言'的文化功能。他们能够精确地把握和控制大众的趣味和无意识，因而是可靠的文化资本的投入的保证，他们不代表民众'说'出真理，而是为大众所热衷的'流行'文化的代表，他们把消费性作为文化存在的前提。""他们是大众的'文化英雄'。他们在给大众提供娱乐的同时，也获得了对大众的影响力，他们既是取悦潮流的人，但又是潮流的创造者。因此，他们站在文化的中心自由地嬉戏……"张颐武在百般揶揄知识分子"重返中心"努力的同时，对于"后知识分子"占据文化话语中心位置却给予了肯定至少是默许。这就是说，文化权力并没有从知识分子转向大众，而是从知识分子转向了"后知识分子"，即从文化精英中的一个群体转向了另一个群体，与"文化民主"实不相干。尽管给"腕"们戴上了"后知识分子"的桂冠，但是与"后新时期"取代"新时期"不同，"后知识分子"取代知识分子并不是一个历史规律。一般地说，在市场经济与民主制度的条件下，知识分子与文化"大腕"完全可以在文化权力场中共存共荣，相得益彰，而前者始终是文化创新的源头活水，是社会与时代的文化典范。至于"当下""中国文化"的状况，只能被视为一个特例，是一部分文化精英与统治精英"共谋"的结果。

民主的一个基本涵义是平等。如果说真正的政治平等可望而不可及，那么经济平等就更难以实现，文化平等则是一个纯粹的乌托邦。在政治上，至少可以使每一个选民拥有与他人平等的选举权；在经济上，也还可以通过财政手段进行收入再分配，使穷人获得实惠；在文化上，人们甚至不知道应当如何对平等进行测量。即使普及广基础教育，人们在文化资本的占有和文化消费的品味上仍不可同日而语，更不可能在文化创新上享有均等的机会。文化这个概念，不仅意味着即时的文化生产与消费，而且意味着长久的文化积累与传承，在后一种意义上，就更谈不上什么“文化民主”了。因此，如果把“经济民主”与“文化民主”作为“政治民主”的前提条件，就等于把它的实行推迟到遥遥无期的未来。

如果说“文化民主”不能在一种文化内部实行，那么在文化与文化之间能否实行呢？从抽象的价值角度说，每一种文化都应当是平等的，都有其不可替代的生存价值。但是从现实的角度说，竞争乃是文化的生存方式。现在世界上有几千种语言，每一种语言都代表着一种文化，但是每年都有一种以上的语言和文化在消失。联合国有近两百个会员国，却只有六种工作语言，其中占优势的语种是英语和法语，而在因特网上，则几乎是英语的一统天下。如果要使所有的语言和文化都平起平坐，或至少能够维持生存，必须有人为此承担经济上的代价，而联合国现在连维持六种工作语言都有困难，作为其财政主要负担者的美国国会已经不大肯掏腰包了。中国文化虽然还没有面临生死存亡的关头，但同样要靠激发内部活力来力争上游，而不能靠“文化民主”机制的保护来苟求生存。六十年代，拉美国家高举反对经济殖民主义的旗帜抗拒经济全球化进程，结果在国际经济竞争中落在了东亚的后面。同样，如果中国在九

十年代以反对文化殖民主义的名义拒绝国际文化交流，拒绝按照国际规则参与文化竞争，势必进一步削弱中国文化潜在的竞争力，在一体化的全球文化中愈来愈成为远离中心的边缘文化。从表面上看，“后殖民”的鼓吹者似乎是反抗“全球性文化权力”的勇士，但是如果他们真的要将“文化民主”的主张付诸实施，就只能求助于某种国际或国内的政治权力，用政治权力来限制文化权力，用强制性分配和保护措施来代替自然的文化竞争与融合。这样一来，就从天上的乌托邦幻境跌落到地面的现实政治中，“文化民主”与文化自由的内在冲突也得以显露无遗。

四、为谁代言 为谁守望

张颐武说：“在中国的现代性话语中，知识分子……是为民众说出真理的人，他掌握语言并成为没有表达权力与能力的群众的代言人，他受民众的委托来表达民众的意志。”而在“后现代”话语中，“幻想的‘代言人’的神圣角色被解构了”，取而代之的是“一个守望者的新的身份”，“这个守望者在认识和把握时代时，首先反思自己”。但是，这种代言人与守望者的二分，仍然逃不脱“现代性话语”的惯习，不过是编造了一个新的神话。张颐武本人就没有完成从“代言人”到“守望者”的转化。当他从“后现代”话语转向“后殖民”话语时，“当下”“中国文化”代言人的姿态便跃然纸上。崔之元在阐述他的“经济民主”时，显然也是以“广大劳动人民”的代言人自居。一般地说，无论古代、现代还是“后现代”，只要是真正意义上的知识分子，恐怕都难以逃脱代言的使命。“后殖民”大师萨伊德便直言不讳地说，真正的知识分子应该是弱势集团

的代言人，对社会主流文化持批评态度。他所喜欢用的一个术语是“批判意识”，与张颐武的“守望”显然不同，而后者在“守望”中国文化与世界文化的互动时，也并没有遵循自己所规定的“首先反思”的行为准则。

二分法虽然很俗气，但是在“后现代主义”发明一种“后现代”逻辑之前，人们说话写文章却离不开它。下面要引入的，还是一种有关知识分子的二分法。笔者认为，知识分子有两种主要的使命：发现真理与抨击非正义。为了发现真理，就必须提出某些具有普遍性的假设，也就是说，要为“群众”、“民众”、“大众”代言，更准确地说，是为所有的人或每一个人代言。为了批判社会不公正、非正义的现象，则往往要选择一个特殊的立场，为特定的社会集团代言。有人说，社会的强势集团多乐于提倡普遍性、统一性、一体性，弱势集团则倾向于鼓吹多元性和相对性，口号的背后是社会力量之间的争斗。这话不是没有道理，但把它用于知识分子，则过于偏颇，有失公允。一名知识分子可以同时担负起两种使命，也可以侧重其一，不论你侧重哪一方面，都不应当把选择不同的知识分子视为冤家对头。

当今的社会科学可以大致划分为“实证的”社会科学与“规范的”社会科学。汪丁丁指出，实证经济学（也可以推广到所有的实证社会科学）有两个基本预设。第一个基本预设是“不确定性假设”，一是大自然的变动，称为“环境不确定性”；二是人类行为的不确定性，称为“行为不确定性”。第二个基本预设是“连续性假设”，无数不确定的行为可以构成一条连续的行为曲线，它的最重要的推论是：“可观测的行为一定是均衡的行为模式。”因为均衡正是稳定性的另一种表述方式，具有某种稳定性的行为才是可观测的。但是，对于“规范的”

社会科学来说，这两条基本预设是不能成立的。如果不借助于行为的确定性，不给特定的人群贴上类型标签，规范社会学便无法定义社会阶级，文化人类学也无法概括任何一种文化样式。马克思主义经济学认为，在无产阶级与资产阶级之间是没有共同语言的，二者的行为方式截然不同，存在着一条不可逾越的阶级本质的鸿沟，自然也就谈不上阶级之间的均衡状态。实证社会科学事先考虑到环境与行为的可变性，是为了扩大自己的适用范围，提高自己的解释能力；假定人类行为的连续性，是为了尽可能地作出普遍性的陈述，避免成为单纯的类型学与案例学。在这里，无法对两种社会科学进行评判，只想指出一点，追求普遍性是学者的最高理想，将其作为“宏大话语”加以嘲讽，或作为对“文化霸权”的“臣属”姿态加以谴责，是不公正的。

无论“实证的”还是“规范的”社会科学，都是对现实生活的一种理论抽象，它们不能代替活生生的大千世界，更不能据以约束或限制每一个人的选择。改革开放前的几十年中，尽管工农联盟的口号震天响，但作为一个具体的农民，最盼望的还不是给予一个严格封闭起来的农民阶级的政治高帽或者“经济民主”，而是冲破户口制度的藩篱，获得择业自由与迁徙自由，享受城里人的那种生活。“文化民主”论者建议采取与“国际文化霸权”抗争的行为策略，力图以此提高他们所钟爱的“中国文化”在世界上的话语权力；但作为一个具体的中国人，更可能采取的行为策略是突破老祖宗或某些学者对“中国文化”的限定，做一个会讲外国话的中国人，通过自己的现实选择，既增进切身利益，又拓宽中国文化的底蕴，用外国语言文字中蕴藏的文化财富去扩充中国人的文化宝库。现在，世界上有许多民族已经是“双语”或“多语”民族，本土语言已经

不再是这些民族文化的最主要的特征，这些民族的大多数人也决不会为了追求本土文化的纯洁性和文化的世界排名而牺牲自己的“双语”优势。归根结底，任何一种社会科学都应当以人为本位，以个人为着眼点，为具体的、实实在在的人服务。这也正是中国知识分子“祈求”“人文精神”与文化“普遍性”的出发点。

生活是具体的，理论是抽象的；生活是变动不定的，理论总要有相对固定的形态。生活中的个人或群体是灵活反应、富于弹性的，理论家或代言人却往往是僵硬的、固执的，倾向于把社会角色的某些特征凝固化、永恒化。人们对此不必惊讶，因为后者有自己特殊的生存策略与生存方式。理论不极端便没有特色，代言人偏爱自己的理论建构胜过对现实人群的利益与愿望的关怀，是由于其中有自己的利益所在。萨伊德为弱势的东方文化“代言”，却在强势的西方文化的主流学术殿堂中占据了一席之地。前苏联东欧国家的执政党为工人阶级“代言”了几十年，却把自己变成了一个高踞于人民大众之上的特权阶级。因此，仅仅根据抽象的言词，根据“代言人”的自我表白，不足以判定一种理论究竟是在为谁代言，为谁守望。

在西方国家，具有道义感的知识分子通常侧重为社会弱势团体代言，那里的弱势团体大多是少数人群，如少数民族、残疾者、同性恋者等。在我们这里，知识分子继续为“大众”代言却并不过时，因为“大众”还没有通过政治民主机制使自己从多数人群上升为强势团体，成为谁都不敢忽视的政治力量，他们眼看着钱权交易的少数人肆无忌惮地损害公众利益却又无可奈何。站在人民大众的立场上，“当下”中国的知识分子应当坚持不懈地对民众进行民主“启蒙”和“引导”，继续担当起“没有表达权力与能力的群众的代言人”的神圣使命。

[注释]

本文所引崔之元语见：《二十一世纪》1994年8月号，《香港社会科学学报》1996年春季号，《读书》1996年第3期、第7期，1997年第4期。本文所引张颐武语见：《二十一世纪》1995年4月号，《中国社会科学季刊（香港）》1997年春夏季卷，张颐武与谢冕合著《大转型——后新时期文化研究》，黑龙江教育出版社1995年版。

老调重弹

何家栋

（一）

九十年代，民族主义在中国成为热门话题，作为一种文化现象，原是可以理解的。一个民族在大变革时代，经过剧烈的震荡和冲击，需要冷静地观察一下自己所处的方位，以便重整旗鼓，继续前进。否则，像黑旋风一样，只顾抡起板斧，排头砍去，难免误入歧途。但是略作审视之后，人们发现所谓正常民族主义是很不正常的。据倡导者说，这

是从八十年代"逆向民族主义"自虐狂热向正常的、较为平和、较为多元化的心态的回归。那么，八十年代到底发生了什么事情，唤醒了民族主义的精灵呢？

"这就是中国知识界的主流产生了这样一种思潮，这种思潮认为中国文化是劣等文化，中国民族是劣等民族，其中良善者认为中国民族必须脱胎换骨才有资格在地球上生存，而更具种族主义色彩的一些中国知识分子则无情地认为他们自己的民族在人种上就过于卑劣，不值得允许其在地球上生存。"而这种思潮，"在八十年代笼罩了整个中国的思想界、学术界、文艺界、新闻界，乃至略有文化的中国一般公众，并受到了官方的鼓励。"

这可不是浪子回家，而是吊民伐罪，很不平和了。笔者也是一个"略有文化"的过来人，却怀疑这个结论下得过于武断。看学界，不分哪是浪花哪是泡沫；看官界，好像官人们不是同谋犯，就是白吃饭。尤其是对官方的评说，与事实相去甚远。如何评价当代思想史是学者的功课，这里只从方法论上提个问题：如果"中国知识界的主流"都是自虐狂，还会有以真理标准讨论为中心的思想解放运动吗？还会有使中国纳入现代文明主流的改革开放吗？民族主义天生有浪漫气质，耐不住逻辑推理的束缚，感情奔放起来，常浮现出眼睛看不到的景象。

凡是熟悉历史掌故的人，都不难察觉这些责难，不过是历史的回声。早在国难当头的三十年代，王新命等十教授在《中国本位的文化建设宣言》中就曾经说过类似的话："在文化的领域中，我们看不见现在中国了。……中国在文化的领域中是消失了；中国政治的形态、社会的组织、和思想所化育的人民，也渐渐的不能算得中国人。所以我们可以肯定地说：从文化的领域去展望，现代世界里面固然已经没有了中国，中国的

领土里面也几乎已经没有了中国人。”

“中国本位文化派”认为，在三十年代的中国，“有人主张应完全模仿英美”，“除却主张模仿英美的以外，还有两派：一派主张模仿苏俄；一派主张模仿意、德。”“目前各种不同的主张正在竞走，中国已成了各种不同主张的血战之场；而透过各种不同主张的各种国际文化侵略的魔手，也正在暗中活跃，各欲争取最后的胜利。我们难道能让他们去混战么?”“不，我们不能任其自然推移，我们要求有中国本位的文化建设!”“要使中国能在文化的领域中抬头，要使中国的政治、社会、和思想都具有中国特征，必须从事于中国本位的文化建设。”

按照王新命教授们的逻辑，中国人早就没有了，无须老调重弹。但是经济学中的经济周期理论却又引领我们进入文化剧观赏表演。苏联经济学家康德拉耶夫在《经济生活中的长波》一书中，指出有一种五十年左右的长周期。著名经济学家熊彼特综合诸家之言，认为每一个长周期包括六个中周期，每一个中周期包括三个短周期。长周期为48—60年，他以“创新”为标志，把最近的三个“康德拉耶夫周期”分别命名为产业革命时期、蒸汽和钢铁时期以及电气、化学和汽车时期。在中国社会的文化表象上，似乎也存在一种时间段与“康德拉耶夫周期”相同的长波。当年教育界有一段“尊经”、“读经”的回潮，现在出版界竞相出版各种版本的十三经及其他古代典籍，而且青甚于蓝，版本可与秦砖比美，足以建一道文化万里长城。新老文人的说话调门乃至扫荡的对象几乎一模一样。王新命十教授要斩断“国际文化侵略的魔手”，当代英才要粉碎“文化种族主义的工具”，异曲同工，都是要建立中国本位。但二者的际遇是很不同的，王新命十教授的主张当时在学界还可以进行平等的讨论，而当代本位文化传人却进入了无物之阵，

他们挑战的对象，不是落荒而逃，就是噤若寒蝉，只好由他们自说自道了。中国在二十世纪经过两次思想解放运动，二十年代的五四新文化运动，八十年代的真理标准讨论，从根本上改变了中国人的思维方式和价值观念，两次运动相距正好一个甲子，又同样在一个中周期内出现反弹。从文化本位到民族本位，也是一个甲子。新一代文人在中国走向世界历史的进程中，急于要占据中心位置，但就像马克思说的，他们却是借用亡灵的服装、口号和语言，来演出新的一幕。六十年风水轮流转，这种思想文化现象的内在机制，我们还不了解，姑且称之为历史的轮回吧。想起杜牧《阿房宫赋》："秦人不暇自哀，而后人哀之；后人哀之而不鉴之，亦使后人而复哀后人也。"真令人不胜唏嘘。

王新命教授们指认的三派思想对手，久已溃不成军，这并不是中国本位文化建设的成果，而是几个对手彼此间的厮杀分出了高低。全盘西北，化不下去，三十年代已经式微；江南之橘，过淮为枳，可见本位自有化育万物的功能。固守自己特征的中国，倒叫脱亚入欧的日本"蛮族入侵"，我们涅槃（日本说法是"添了麻烦"）。走俄国人的路，穷途而返，忽然发现市场经济有儒学基因，不要民主自由，也可为万世开太平。当年主张"模仿英美"的胡适在《试评所谓的"中国本位的文化建设"》一文中这样说过："中国的旧文化的惰性实在大得可怕，我们大可以不必替'中国本位'担忧。我们肯往前看的人们，应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触，自由切磋琢磨，借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化，那是毫无可疑的。"虽是"逆向言论"，但比王新命乃至今天的青年

才俊都要清醒，都要自信。他还说："这个本国本位就是在某种固有环境与历史之下所造成的生活习惯；简单说来，就是那无数的人民。那才是文化的'本位'。那个本位是没有毁灭的危险的。物质生活无论如何骤变，思想学术无论如何改观，政治制度无论如何翻造，日本人还只是日本人，中国人还只是中国人……"事实就是如此回答了那个古老的话题：不是人民为国家而存在，而是国家为人民而存在。

自由主义者认为，中国本位就是人民本位，中国人本位；民族主义者心目中却没有人民的位置，不懂得人民才是文化的载体，国家的灵魂。

（二）

中国民族主义不是一块铁板感伤主义者哀叹我们国家的民族文化正在"被侵蚀、消解"，只是祈求"使我们的思想文化独立"，避免"成为西方国家的附庸"。也是只知有国家，不知有人民，更不知人的独立为何物。若说"民族文化"。它早就"消解"了，社会主义本身就是西方化的一种形式，并不是我们的土特产。在茫茫人海中，不知身在何处，才有这种"哪个是我"的疑惑。乐观主义者关注的是政治而不是文化，志在安内攘外。其中又有硬心肠和软心肠。硬心肠重在攘外，直奔主题，不绕那么大弯子。但是，他们那面从出土文物中拣来的旗子太陈旧又太刺眼了，刚亮出来，要和西方民主自由人权——文化种族主义较量一番，敏感的人就惊呼"法西斯"。可悲的是玩火者并不相信民族主义的归宿就是法西斯主义。他们显然是忘记了历史教训：希特勒正是拿它破题的。被鼓动起来的不是人的自觉性，而是盲目性、原始性，就像阿拉伯故事：从瓶

子里放出的魔星，不再听从主人操纵。从义和团到红卫兵，都是正义之旗招来的天兵天将，使起性子来，慈禧太后和毛泽东主席也奈何不了他们。不过，法西斯是西方的“绝学”，中国的绝学是“法东斯”——这是郭沫若老人四十年代发明的新名词，用来称呼他们比较得体，他们不是纳粹是民粹。软心肠得在安内，标榜“较为多元化”，但是对于死灰复燃的自由主义深怀戒心，从他们关于“逆向民族主义”的论断中，我们仿佛听到了一点弦外之音。我们也许轻易就能证明民族自卑感和“逆向民族主义”的现实关系，却不能够也不愿意解那些显然荒谬的观点何以竟出自一些看来很有才气的人？如果我们对自己的智慧多少抱一点怀疑，扩展我们的思维空间，也许更容易接近真理。自卑纯然不好，无论是一个民族还是一个人，自卑都意味着要被奴役，而自卑又是被奴役的结果。奴役他人手中总得有点叫人怕的东西才行，所以权力、金钱才成了人们追逐的焦点。民族自卑是人的自卑造成的，由人不成其为人组合起来的民族不可能是一个自尊的民族。自卑的另一端是自大，钱钟书说是蛇头蛇尾，端末回环。“逆向民族主义”正是长期闭关锁国、妄自尊大造成的。黑格尔说：“公共舆论中有各种各样的错误和真理，找出其中的真理乃是伟大人物的事。”错误是裸露的，真理却是隐蔽的。

记得毛泽东在1958年讲过许多关于自卑感的话，他说：中国人当帝国主义的奴隶当久了，总不免要留一点尾巴，要割掉这个奴隶尾巴，要反掉贾桂思想。打掉自卑感，破除迷信，振奋敢想、敢说、敢做的大无畏创造精神，对于我国七年赶上英国，再加上八年或者十年赶上美国的任务，必须会有重大的帮助。于是，人们鼓足干劲，力争上游，大跃进搞得头脑发昏，最后连毛本人也不得不承认：最后三年受了大惩罚，大地

瘦了，牲畜瘦了。刘少奇讲得更客观一点：农民饿了一两年饭，害了一点浮肿病，死了一些人，城市里面的人也饿饭，全党、全国人民都有切身的经验了。那几年中国死了一些人，不算多，不过是死光了一个波兰或者西班牙而已。如果再由着性儿自我膨胀，怕是又离饿饭不远了。这种现象又说明了什么？

（三）

一个人的民族情感，是与生俱来，无所谓好坏的；而民族主义作为一种政治意识形态，其价值因时地而异，文人学者对它始终保持高度警惕，事例不胜枚举。这里仅提出两个最著名的人物。鲁迅被誉为“民族魂”，但是他对所谓“爱国主义”讽刺最多，抨击最力。甚至称民族主义者为流氓，为鹰犬，为飘飘荡荡的流尸，因为这些人的“爱国”，就是反苏反共反人民。胡适是中国自由主义的代表。他曾说：“我们提倡自责的人并非不爱国，也并非反民族主义者。我们只不过是狭义的民族主义者而已。我们正因为爱国太深，故决心为她作诤臣，作诤友，而不敢也不忍为她讳疾忌医，作她的佞臣损友。”他也曾表示要“焚香顶礼感谢基督教的传教士带来了一点点西方新文明和新人道主义”，“感谢这班‘文化侵略者’提倡‘天足会’、‘不缠足会’，开设新学堂，开设医院，开设妇婴医院”。鲁迅、瞿秋白不满这位“文化班头”，并不因为他是“逆向民族主义”，而是因为他“人权抛却说王权”，或借人权之名“粉饰一下反动的统治”。那么，“人权抛却说族权”的先生们作何感想呢？

政治家因为要争取民意的支持，对民族主义的态度较为谨慎，但也不是无原则地跟着跑。1900 年 6 月中旬，慈禧太后

"引皇上召集大学士、军机大臣、外务大臣、六部九卿、大师兄、众师兄开御前会议于前殿，或红顶珠褂，或短衣红包头，济济盈庭"——与红卫兵列席中共八届十一中全会的光景相仿佛，决策是否对外宣战。尽管太后宣称"今日中国积弱已极，所仗者人心耳"，表态支持义和团攻击外国使馆，仍有大臣徐用仪、杨立山、许景澄等当庭辩驳。朝廷正式宣战后，江督刘坤一、粤督李鸿章、鄂督张之洞及山东巡抚袁世凯等一致行动，视之为祸国殃民的"乱命"，拒绝执行，并与各国领事成立共保中外人生命财产彼此不起衅端的协定。梁启超当时正在领导自立军起义，他极力反对哥老会以"排外"、"灭洋"为号召，说服各路会党改变宗旨，将灭洋二字易以自立或救国二字；孙中山则与兴中会骨干联名致书港督卜力，指责清廷诲民变、挑边衅、仇教士、害洋商、戕使命、背公法、戮忠臣、用偾师、忘大德、修小怨。"当此北方肇事，大局已摇，各省地方势将糜烂，受其害者不特华人也……深知贵国素敦谊，保中为心，且商务教堂，遍于内地。故士等不嫌越分，呈请助力，以襄厥成，愿借殊勋，改造中国，则内无反侧，外固帮交，受其利者又不特华人已也"。

我们讲民族自尊心，最重要的是两条：自信和自强。牢固的民族自信心来源于对祖国历史的深刻了解。七十多年前，梁启超在《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》一文中写道："人类进化大势，皆由分而趋合。我国民已将全人类四分之一合为一体，为将来大同世界预筑一极强之基础。""我国民之形成，在人类全体有莫大之价值。""世界大同的理想，在过去为成功，在将来亦为成功，不必以目前之失败介意。我国民宜常保持此'超国界'的精神，力求贯彻。""中国文化，本最富于世界性，今后若能吸收世界的文化以自荣卫，必将益

扩基本能而增富其内容，还以贡献于世界。”这才是一个文明古国的国民应有的民族自信心。

毛泽东讲自力更生，邓小平强调发展自己，把自己的事情办好，这些话都很有道理。自力更生不是不要外援，不要互通有无。改革开放，走向世界，是把自己发展起来的前提条件。六十年代一些发展经济学家所鼓吹的摆脱依附性发展，走自主中心发展道路，即与世界市场脱钩的理论，已被不同类型发展中国家的经验证明是不切合实际的。自尊者会尊重他人，自负者则目中无人。顽童们为国力增强（国内生产总值略高于巴西）而得意忘形，情有可原，因为他们接受的是“正面教育”。但是年长者好为人师，不懂装懂，误人子弟，就不可原谅了。历史一再证明，无论任何时候，无论任何国度，只要狂妄自大、自吹自擂的人得以大行其道，就是一个国家腐败衰落的征兆，而决非兴旺发达的标志。

（五）

民族主义是文明冲突激起的火花，火能生光生热，也能烧房子，是福是祸，还得看自觉不自觉。冲突只有在交往中才能化解。按照马克思的说法，文明是积累起来的生产力。人类童年时代，各个民族处于彼此隔绝状态，每个民族都不得不重新发明其他民族发明过的东西，而且很难保存下来。随着生产力的发展，人们的普遍交往得以建立起来，使每一民族都依赖于其他民族的变革。各种不同的利益互相冲突，战争便成为一种通常的交往方式。文明不断被破坏，又不断被改造，最后屈从于胜利者。每种文明都有血腥。争论中西文明孰优孰劣不出于知而出于情，除了获得一些感情的慰藉，并不能增减文明自身

的价值。

可以说，一部人类交往史，就是一部文明冲突史，也是一部文明融合史。冲突的结果是融合，你中有我，我中有你，更加丰富多彩。但是，目前有关人类文明的讨论，似乎又回到人类交往的自发阶段上，不少人只讲冲突，不讲吸收；只讲排斥，不讲协调；只讲我长人短，不讲重整扩大；好像文明的发展就是谁战胜谁，不是你死我活，也得轮流坐庄。这是宣扬文明的恐怖，文明的灭绝。中国的现代化进程证明：送来的西方文明曾经给中国造成灾难，拿来的西方文明又使中国获得进步。拯救我们的共产主义学说同样的是来自西方。亨廷顿说："西方文明并非普遍适用于全球。"事实上，只要想实现现代化，就离不开源于西方的科学理性和实证方法。今天，自由交往变为人们的自觉需要，中国已成为世界多种文明的交汇点，这是中国的幸运。如果我们抱着雍容大度、谦虚祥和的态度，吸收人类文明一切文明成果，将会使我们的民族精神升华到一个更高的境界。文明的扩展没有必要再采取野蛮战争形式，各种文明通过对话、冲撞、渗透和适应，在全球一体化的历史进程中，将会形成崭新的普世文明。不存在由谁来统一天下的问题。全球一体化，对于每个民族、每个国家来说，都有个自我调整的问题，主动和被动、自觉和不自觉，效果大不一样。我们是乐观主义者，未来世纪的文明冲突不是人类的末日，而是人类的新生。

重建文明模式

何家栋

当今一些小有名气的才子把民族主义当作解除社会危机的灵丹妙药，但他们对这种放射性治疗似乎不那么有把握，担心它也许会杀死健康的细胞。因此他们自称是正常的民族主义者，以示和狭隘民族主义或极端民族主义有区别。由血缘、语言等因素联结起来的人群，创造了自己独特的生活方式，形成最基本的身份认同，这是正常的，也是狭隘的。马克思曾经指出，在人类早期阶段的生活中，带有一种畜群意识或部落意识。人们之间这种狭隘的关系制约

着他们同周围世界的狭隘的关系。近来一些发达国家发生的反移民浪潮，就反映出这种民族间的狭隘关系，也可以说是一种返祖现象。民族意识和普通意识出现了矛盾，就乞灵于"民族废物"。(《马恩选集》第二版第一卷82页)

民族，根据辞典上的定义，泛指历史形成的、处于不同社会发展阶段的各种人的共同体。谈民族就离不开谈组成民族的一个个的人，人的心理、人的文化、人的好恶、人的认同，等等。因此有些思想家不喜欢讲民族而更喜欢讲国家。黑格尔说："民族存在的主要目的在成为国家，并保持下去。""发生于一民族身上的事……其与国家的关系，有本质上的意义。"波普尔在《开放社会及其敌人》一书中，列举了从黑格尔到希特勒的国家主义的一些主要观念："(1)民族主义，根据历史主义者的观念。国家是创造国家的民族（或种族）之精神（或血统）的具体化；被挑选的民族（现为种族）注定要统治世界。(2)国家为一切其他国家的自然的敌人，必须在战争中肯定其存在。(3)国家免于任何道德的责任；历史，亦即在历史上的成功为唯一的审判，集体的效用为个人行为的唯一原则；允许宣传者说谎和曲解真理。(4)战争的'伦理'观念（整体和集体主义的），特别是新兴的国家对抗古老的国家；战争、命运和名声是最值得追求的东西。(5)伟大的人物的创造性角色，具有世界性、历史性的人物，具有深度知识和高度热情的人物（现在已成为领导原则）。(6)英雄式生活的理想（'冒险'），与过着布尔乔亚式生活的俗人相反，是一位'英雄'"。对照这张清单，我们不难发现，民族主义表现出来的主要思想倾向是国家主义。民族主义和国家主义是互为表里的。

国家主义者的眼里只有国家的价值，国家的荣耀，而没有人的价值，人的生命。因此他们的胸怀就不能不是狭隘的。例

如，站在华盛顿朝鲜战争阵亡军人纪念墙前，正常的民族主义者可能为“美国有史以来第一次没有取得胜利的战争——奉陪者是中国大兵”而洋洋得意；正常的中国人则可能是另外一些感触：美国举国上下对自己的每一个军人的关怀和热爱，千方百计地接回每一名战俘，把如何得到每一名捐躯将士的遗骸列入政府最高级会谈的议题，信赖自己的孩子，允许归来的战俘担任最高级军职，在越南战俘营度过六年半光阴的老兵可以出任驻越南首任大使……而在战场的另一边，既有活着的烈士，也有没有列入名册的孤魂，战俘回国后受到迫害，历次战争伤亡损失是一笔糊涂账……。美国有许多丑恶的社会现象，为人所厌恶；但是，在对军人特别是被俘和阵亡军人的态度上，却充分体现出对人的重视，为我所不及。究竟哪样有助于提高国家的凝聚力和整体的国防能力呢？

爱人乃爱国之本。我们的老祖宗亚圣孟子就已经懂得：“民为贵，社稷次之，君为轻。”在追求国家的荣耀时，心里首先要有人，一个活生生的人。彭德怀是低头走进为胜利者建造的凯旋门的，如果没有对普通士兵的热爱，就不理解这位民族英雄在想什么，胜利是鲜血凝聚的，这是光荣的悲伤。

中国是一个多民族国家，民族联合是最大的优势，民族团结是最大的利益。民族性是一种特殊性，如果某个民族将特殊利益置于共同利益之上，就会引发冲突，激起仇恨，造成分裂。但是居于世界民族之林的中华民族，只是世界民族大家庭中的一支，本民族利益并不等于其他民族的利益，即使合乎常态，想不狭隘也不可得。

在主要欧美国家的语言中，民族主义和国民主义本来是一个词，因此，希特勒不喜欢“民族”这个概念。他曾说：“‘民族’这一概念已经毫无意义了……‘民族’，只是民主和自由

主义的一种手段。我们必须以种族的概念来代替它。”因此，我们不妨这样理解：与独立、自决、民主、自由联系的民族主义是一种有进步作用的政治意识形态，与扩张、压迫、专制、独裁相联系的民族主义则是所谓的极端民族主义。可惜在民族主义的呼唤中，我们听不到民主、自由的声音，反而感受到一股从死人墓穴里透出的阴森之气。鼓吹民族主义的青年文人学舌说，自由、民主和人权的原则，不过是宣扬西方文化种族主义的工具，似乎并不觉得有必要和希特勒划清界限。

为旧有的意识形态提供新动力，这种良好动机是无可非议的。人民的意气消沉的时代总乐意听到响亮的叫喊来填补内心的空虚，政治家久受冷落也未尝不想坐在火上烤一烤。但若以为民族主义是“强大中的弱小”必然做出的选择，就是以审美标准代替功利标准了。当代中国，正处在“弱者中的强者，强者中的弱者”的地位，这是有目共睹的。这种情景逻辑，决定它的行为方式。作为弱者中的强者，它有充当弱者保护人、代言人，扮演主持正义的角色的愿望；作为强者中的弱者，它又有赶超列强、后来居上、争霸世界的内在冲动。无论是哪种情况，它都不甘雌伏，时刻准备一展身手。民族主义既是弱者的防御武器，又是强者的攻击武器。民族主义天生的草根性是除之不尽的，这正是希特勒横空出世的孵化器，也是日本军国主义阴魂不散的原因。中国的草民们又何尝不想有个“顶尖人物”出来“肩负伟大责任”横扫六合呢？

然而，这一切都只说明今天的中国确实存在着民族主义滋生的土壤。事实是客观的，选择却是主观的。站在不同立场，不同角度，就有不同的可能性。赶潮，反潮，观潮，弄潮，有广阔的选择空间，根据自身的利益，尽可以施展丰富的想象力。历史宿命的必然性是不存在的。一个社会主义国家，哪怕

只是初级阶段，不呼唤民主、自由、人权、正义，而舍本逐末地呼唤民族主义，这绝非睿智者之所为。

一个民族在危急存亡之秋，高举民族主义旗帜，同仇敌忾，奋发图强的事例，在历史上屡见不鲜，但即使在这种时候，它也不是绝对律命。抗日战争时期，国民党人提出"国家至上，民族至上"的口号，共产党人拒不接受它。宁要三民主义，也不要一民主义，因为一民主义明显包涵着剥夺人民权利、人民利益的图谋。国民党的民族主义是安内即所以攘外，共产党的民族主义是不攘外无以安内，统一战线不是尊王攘夷，而是争夺群众，争夺领导权。双方都企图在民族解放战争中削弱对方，保存实力。可见民族主义并不是某一政治集团独占的天然政治资源。1942 年 4 月 5 日，刘少奇致陈丕显信中说："只有民众积极起来保护本身利益的时候，民众才会或才可能以同样的积极性来保护国家与民族。未有对于本身利益尚不知或不敢起来保护的民众，而能起来积极保护国家民族利益的。"半个世纪过去了，在珠海发生了 120 多名打工仔向外国老板下跪的事件。一些大学生为民工辩护说：向现实、金钱下跪，可悲并不可耻，忍辱可以保持全家的温饱。舆论界斥责为丧失民族尊严的奇谈怪论，好像不知道这是近年来"正面教育"的结果。中国的人权理论家在世界讲坛上就是这么论证的："饭都没得吃，哪还谈得上人权？"民工们早已习惯于被城里人视为二等公民，又怎么能够在外国人面前挺起腰杆，代表民族、国家？不倡人权倡族权，正是民族主义的致命伤。

但是正常民族主义的鼓吹者不管这些，却给人出一道超前性试题：中国人富了以后要干嘛？答曰：富了当然好办，财大气粗，有了叫别人下跪的资格，满街撒票子，天天坐飞机都行，像乾隆老爷子说的"天朝德威远被，万国亲王，共享太平

之福”就是了。然而人们更关心的问题是，没富之前怎么办。答案也是现成的。现在是战国时代，只能遵守战国游戏规则：富国强兵，以中国的民族主义对抗西方的民族主义，求得生存，立于不败之地。这么说，为万世开太平是在“扫除一切害人虫，全无敌”之后了。美国人伯恩斯坦说：“由于冷战结束，在中国，民族主义取代了共产主义，中美冲突即将到来。”有人挑战，有人应战，正好狭路相逢。在中美关系有所改善的时候，两国文人都叫“狼来了”，确有惟恐天下不乱之嫌。现在报纸上有不少文章讨论中美关系的未来，其中固不乏真知灼见，但多数是不知道自己在哪里医痛，却指教美国人在哪里搔痒，总说不到点子上。正因为我们还不够强大，又怕人家以为软弱可欺，所以难免举止失当，不是一触即跳，就是不怕滚水。很难保持平和正常的心态。在同外部世界打交道的时候，或许这正是我们需要克服的心理障碍。

一个国家的人权状况实际上反映这个政权的性质。人权所以成为问题，说明中国价值体系发生了危机，道义力量正在下降。这只能从自身去找原因。看一看在什么地方迷失了方向。

中国共产党是靠民主革命打天下，一直高举民主自由的旗帜，为人民解放抛头颅，洒热血，前仆后继，要谈人权问题，应该最有资格。新民主主义和中国特色社会主义是中国共产党为人类思想做出的宝贵贡献，前者是对传统民主主义的超越，后者是一种新型社会主义，都具有历史独创性。但是我们的理论家却畏缩不前，别出心裁地做权宜之计的解释。他们对普遍价值（中国人习惯普遍真理）畏之如虎，对特殊价值情有独钟，所以总想从社会主义中剔除某些本质内容以适应中国特色这个民族形式。诸如“我们是一个发展中国家，我们有我们的人权标准”之类的口头禅，听起来就像“悔过书”。是不是我

们的前辈都错了？既然你拱手将人权旗帜让给别人，那就不能不充当在被告席上为自己辩护的角色。

社会主义是一个发展过程，它的本质就是人的解放，实现人的自由全面发展。不管出现什么波折，这个目标是不能动摇的。理论家对社会主义的头发津津乐道，对社会主义的本质无动于衷，甚至要和自由民主人权决裂，好像我们昨天争取这些东西，就是为了今天消灭这些东西。

在当代世界，“谁促使对手强大，就是自取灭亡。”是一个真理。可能没有一个国家希望中国强大起来，但也可能没有一个国家包括心怀敌意的国家希望中国在混乱中崩溃，他们最感兴趣的是在中国市场的份额。一个大而弱的中国最符合国际资本的利益。从长远观点看，中国和美国相互需要的程度要超过它们和其他国家相互需要的程度，无论在经济上、文化上都是如此。这些方面的互补性是别的伙伴无法代替的。罗素说，每个社会都受两种相对立的危险的威胁：一方面是由于过分讲纪律和尊敬传统而产生的僵化；另一方面是由于个人主义和个人独立性的增长而使得合作成为不可能，因而造成解体或者是对外来征服者的屈服。他认为找出人对人彼此间的权能宜有的限度，能够避免这种无休止的反复。社会主义和自由主义可能结为盟友，不互为敌人。自由和秩序不可偏废，中国倡导的集体主义可能约束美国人随心所欲；美国人崇尚的个人自由可能促使中国人更具活力。如果两国相容而不相斥，相近而不相远，互相学习，取长补短，美国人多一点集体观念，中国人多一点首创精神，人性会更完美。

自由世界是一个多极化世界，同战国时代类比是不恰当的，如果硬要类比，民族主义神圣的光环就黯然失色了。从阿富汗、波黑到卢旺达、斯里兰卡等众国家，都是族战、教战，

不是国战，与民主自由也不沾边。美国即使奉行“一个超级大国主义”也构不成单极世界。美国的领导地位是建立在和盟国利益分享的基础上，单极世界，意味着所有国家都服从美国利益、美国法律，结果是彻底孤立，连“领导”都无从谈起。如果中国搞专制它也不可能领导世界秩序，光靠实力是不能称雄世界的。谁欢迎你去推广专制主义？一个民主的中国可能是美国更强劲的对手，但它的行为方式是合乎常理的、可以预见的，不是不可捉摸的，也就更易于合作。所谓“遏制中国”是“中国威胁”的反题，它不是出自实力的估计，而是来自哲学的推理。从历史上的自我中心，天朝意识沦落到任人宰割、受尽屈辱的地位，当它重新崛起的时候，总是念念不忘表现它的优越性，把复仇雪耻当做美德，把妥协宽容看做愚行。中国的世界目标从前是说得清楚的：打倒一切反动派。现在说不清楚了。“朋友来了有美酒，豺狼来了有刀枪，”有对策而无战略，完全是对外部世界做出被动式反应。以民族主义填补战略空白，在最好的情况下，也不过是保持这种农耕社会的处世原则和行动方式。中国人有一种围困心理，时刻提防遭人暗算，常以重炮轰蚊子，徒招烦恼。以为美国承认中国的洲级大国地位，中美冲突就可以化解，想法过于天真。除马哈蒂尔投了日本一票，请它领导亚洲，还没有人赞成重新划分势力范围。即使美国退出亚洲，日本、俄罗斯、印度也不会接受中国的领导。他们彼此制约，维持着不稳定的平衡。谁都不希望别人压倒自己。除了自己，都不希望有别的盟主。北约东扩、美日安全条约修订，意味着要迫使俄国和中国就范，使全球化进程不可逆转。这就是现实留给我们的创造历史的空间。说它遏制也好，围堵也好，都是立足于防御而不是立足于进攻，无损于中国的民族利益。认同并不等于屈服，反宾为主，只在一念之

间。如果断定“敌人亡我之心不死”，除了准备打仗，就无法可想了。中国和美国都生活在天堂和地狱之间，天堂里并不是只有一个座位。

中国无侵略别国的历史，但有教训他人的记录，蛮族入侵一变而为蛮族归化，版图拓展达到地理的极限。自我中心观念既不能作为永远不称霸的保证，不称霸的表白也消除不了天朝意识。问题不在于中国威胁是否存在，而在于我们自己相信最好是真的。外国人夸了几句（有善意也有恶意），就忘乎所以；小有所成，就大吹大擂；华丽包装，虚张声势迷惑的是我们自己。我们经常为“占领”人家的市场而沾沾自喜，但是人家在谈判桌上却总逼你“市场准入”，尽管洋货早已淹没了我们的每一个家庭。诸如此类，不仅引起外人无谓的猜忌，也麻痹了我们的人民，似乎一步登天，大功告成，用不着长期艰苦奋斗了。如果我们多少有一点自知之明，少一点浅薄，多一点深沉，少一点表面功夫，多一点自我克制，也就渲染不出“兵临城下”的戏剧气氛。中国和美国不存在民族纠纷，在人类基本价值观念上的分歧，突出表现在操作层面，中国并没有否认民主、自由、人权的价值。因此两国需要在高于利益的战略关系层次上展开对话。须知即使是不可调和的矛盾也是可以调和的，关键在于能否驾驭矛盾，不被矛盾所左右。驾驭矛盾，就得从两国关系中彻底摒除战国时代合纵连横那一套。“站在矛盾之上，不站在矛盾的一边”。仅有求同存异是不够的，还要异中求同。对抗比合作容易，对抗单方面就做得到，合作却需要双方的善意。

我们曾经以为，中国改革开放最动人心弦之处，不在于多少人富了起来，而在于中国进入世界现代化文明主流，结束了自我孤立状态，中国不再是世界文明的受动者，也是世界文明

的施与者，因此改革的目标不是一个人收入多少美元，而是重建文明模式，为中国创造一种适合人性发展、符合时代精神的生活方式。事情并没按照人们的期望去发展，但是，毛泽东要建造的理想国："又有集中又有民主，又有纪律又有自由，又有统一意志又有个人心情舒畅、生动活泼，那样一种政治局面"，仍然是值得人们为之奋斗的。

从第一次世界大战到第二次世界大战之间的历史演变，曾经使国内外许多知识分子对民主失去了信心。冷战的结束，打乱了知识分子的思维定势，又产生了对民主的恐惧。这些情况正与两千多年前柏拉图最先提出的"自由的悖论"相类似。柏拉图在批评民主以及对僭主的出现的叙述中暗含地提出了如下问题：如果人民的意志是他们不应该自己统治，而应该由一个僭主来统治，这又如何呢？柏拉图提示，自由的人可以行使他的绝对自由，起先是蔑视法律，最后是蔑视自由本身，并吵吵嚷嚷地要求一个僭主。当这种历史情势真正出现时，波普尔认为需要对传统的民主学说重新加以解释。他说："我心中的这个学说并不出自所谓多数统治固有的善良和正当，而是出自专制的卑劣；或者更确切地说，它在于如下的决定或采纳如下的建议：要避免和反抗专制。我们可以区分两种类型的政府。第一种类型所包括的政府，是可以不采取流血的办法而采取例如普选的办法来更换的那些政府；这就是说，社会建构提供一些手段使被统治者可以罢免统治者，而社会传统又保证这些建构不容易被当权者所破坏。第二种类型所包括的政府是被统治者若不通过成功的革命就不能加以更换的那些政府——这就是说，它们在绝大多数情况下是根本不能除掉的。我建议，'民主'这个词是第一种类型的简略代号，而'专制'或'独裁'是第二种类型的简略代号。""如果我们采用我建议的这两个代

号，那么，现在我们就可以把创造、发展和保护一些政治建构以防止专制称之为民主政策的原则。这个原则并不意味着我们能够加以发展的这种建构必定是毫无缺点的或万无一失的，或者能够保证民主政府所采取的政策必定是正确的、好的、或明智的——或者甚至必定比仁慈的专制所采取的政策更好或更明智（既然我们没有作出这类断定，因而避免了民主的悖论。）。然而，我们可以说，我们采取这个民主原则，意味着我们相信，即使民主国家采取了坏的政策也比屈从于哪怕是明智的或仁慈的专制统治更为可取（因为在民主国家中我们能够进行和平改革）。这样看来，民主学说的根据不是多数统治原则：毋宁说，诸如普遍选举和代议政府等各种民主控制的平等主义方法应被视为经过考虑的，在广泛地存在着对专制的不信任传统中的一个合理而有效的防止专制的建构；这些建构永远需要改进，并且为它们自己的改进提供各种方法。"

波普尔是在二战进行期间写作《开放社会及其敌人》的。因此他写道："如果他生命中有这么一天，看到多数选票竟然毁坏民主的建构，那么，这种伤心的经验只是让他知道，避免专制的保险方法是不存在的。但这并不一定软化他的反专制决心，也不会使他的学说陷于自相矛盾。"他进一步指出："民主不能提供理性。公民在智性上和道德上的标准问题，在很大的程度上是人的问题。把某民主国家的政治缺点归咎于民主是不对的。我们倒应该归咎自己，即归咎这个民主国家的公民。"如果一个国家的公民缺乏自由、人权、平等、博爱的精神，那么仅有民主并不能绝对避免专制、压迫和侵略、扩张。如果有的只是连民主都不包含在内的极端民族主义，那后果就更不堪设想了。

中国的制度创新

为什么中国的现代化一百年来成就不大，以致被称为『九死一生的中国现代化』？第一个原因就在于中国始终没有能培养出够格的现代化的公民。没有能培养出不但能自尊而且能自律，不但能自强而且能自胜的独立、自由的个人……

李慎之

一段公案的由来

李慎之

主张“大民主”，受毛泽东点名批判

《毛泽东选集》第五卷载1956年11月15日毛主席在中国共产党第八届中央委员会第二次全体会议上的讲话第四节的开头有这么一段话：

有几位司局长一级的知识分子干部，主张要大民主，说小民主不过瘾。他们要搞的“大民主”就是采用西方资产阶级的国会制度，学西方的“议会民主”、“新闻自由”、“言论自由”那一

套，他们这种主张缺乏马克思主义观点，缺乏阶级观点，是错误的。不过，大民主、小民主的讲法很形象化，我们就借用这个话。

我要在这里坦白交代一个当年不算秘密而现在却鲜为人知的事实：讲这个主张要“大民主”的话的人就是我。说是“几个司局长一级的知识分子干部”其实只有两个人：一个是我——当时任新华社国际部副主任，一个是新华社国际部主任王飞同志。

我们这番话是在1956年秋天波匈事件闹得不可开交以后，毛主席专门派他的秘书林克同志到新华社向我们这两个当时接触有关情况最多的人征求意见的时候讲的。林克本人自1949年北平解放时起就一直在我手下工作，1954年秋天在《参考消息》选报组组长任上被调到毛主席身边工作，帮助毛主席看一天几十万字的参考资料（按：1955年3月1日以后，《参考消息》由刊物型的16开8版改为报纸型。另办刊物型的《参考资料》，版面无一定限制），所以毛主席派他来征求我们的意见是最自然不过的事情。

当时正是苏共二十大开过半年以后，赫鲁晓夫在大会上作了揭露斯大林的秘密报告，在全世界特别是在国际共产主义运动中引起了强烈的震动，其冲击波不断扩大，直到波兰与匈牙利出现乱局，苏共和中共对如何处理局势发生了意见分歧。我自己在铺天盖地的外国新闻报道日日夜夜的冲击下，也是忧心忡忡，到了寝不安眠、食不甘味的程度。我认为国际共产主义运动暴露出来的问题太严重了，希望只能寄托在取得胜利才七年而且领导着新中国各项建设事业蒸蒸日上的中国共产党身上，寄托在为全世界革命人民众望所归、一贯提倡集体领导与群众路线、而且素有宽容与开明之称的伟大领袖毛主席身上，

希望由他在中国为国际共产主义运动建立一个民主与宽容的范例。

这里需要补叙的是，据当时的新华社社长吴冷西同志对我讲，自从苏共二十大以后，中央书记处（在那年9月结束的八大以后是中央政治局常委会）几乎每天都要开会，为我党有史以来所未有。会议的内容主要是讨论苏共二十大以后国际形势的变化以及我们的因应之道。仿照苏共的制度，党内有资格经常列席书记处会议的本来只有党中央机关报——《人民日报》总编辑邓拓同志一人，但是，第一，邓拓虽然是新闻界的老前辈，可是从未涉猎过国际问题；第二，从江西时代起我党国际消息的来源就完全集中在新华社手里，《人民日报》到那时在这方面还无任何基础。在这种情况下，中央每天开会要问到国际上的最新情况时，邓拓同志实在是心中无数，不免招致不满与批评。毛主席因此特别指名要吴冷西代替邓拓列席中央常委会议。吴不但领导着当时掌握全部国际消息来源的新华社，而且增任《解放日报》和新华社的国际部主任，因此在中央会议上能够做到有问必答，而为他做后勤工作的就是新华社的国际部。今天的新华社有国际部与参编部两个部门，但是历史上两者有过分合，五十年代中期是合的时期。收集所谓外国资产阶级新闻的选报、翻译、编辑的工作完全在我个人的分工范围之内。为了执行乔木同志要把新华社办成“消息总汇”的方针，为了要追求时效，我规定《参考资料》一天要出三本，上午版六十四页，中午版二十四页，晚上版三十二页，而且要求一定得在早上8点、中午1点、晚上7点送到中南海的办公桌上。这样“一日三参”，一百二十块十六开的版面，尽管是老五号字，大致算起来每天也有二十三四万字左右，数量是很大的。我当然做不到字字过目，但是大部分内容，尤其是重要的

内容是必须知道的。冷西去中南海开会前后经常要到国际部了解最新情况，大部分时候就是找我去汇报。与此同时，他也当然要把中央讨论的情况，特别是毛主席所讲的，在我听来是闻所未闻的话向我吹风，以作为我们搜集材料的指导。

整个 1956 年，在人们心目中是越来越宽松的一年。高饶事件与先是反胡风集团的斗争、后来又扩大为肃反的运动都随着 1955 年过去了，也就是毛主席后来说的急风暴雨式的阶级斗争已经过去了。农业、手工业和资本主义工商业的改造已经基本完成。这一年开头就是毛主席在天安门城楼上接受私营工商业改造完成的喜报，然后又是落实知识分子政策，知识分子皆大欢喜，一心想着向科学进军了。3 月份的苏共二十大推倒了斯大林，在许多人心目中也去除了不少思想上的压力。接着就是 4 月份毛主席发表有很多新思想的《论十大关系》。5 月份，陆定一同志又根据毛主席的思想发表了在社会主义阵营从来没有提出过的“百花齐放，百家争鸣”的报告，使更多的人心情进一步舒畅、思想活泼。我在这样的大潮激荡下思想也越来越转向寻求所谓的社会主义民主。

传言我是“钦犯”，是毛主席亲自定的右派

现在回忆起我当时的心情，大概只能用反右派运动开始以后毛主席为《人民日报》写的社论《文汇报的资产阶级方向应当批判》里的话来说，是头脑里“充满着资产阶级思想”。我在上大学的时候，也学过一点心理学，知道人的视听能力是有选择性的，即所谓 selective eyes 或 selective ears。毛主席当时讲的话大概是两面都有，但是我只听得进，也只记得住他批评

斯大林，批评苏联的话，认为苏联东欧之所以出问题全是因为没有实行民主，而是一味强调专制，终致循着（当时世界上唯一与共产党合作的）意大利社会党领袖南尼的公式——“一个阶级的专政必然走向一党专政，一党专政必然走向个人专政（即独裁）”达到的结果。因此当毛主席看到波匈大乱而派秘书林克到新华社来向王飞和我征求意见的时候，我们就大谈苏联东欧出问题的根本原因就在于没有在革命胜利后建立起一个民主的制度。冷西同志向我说过，“毛主席说我们现在还是在训政时期”，我就向林克说：“请毛主席除了经济建设的五年计划之外，还要制定一个还政于民的五年计划”；冷西还向我说过：“毛主席说我们现在实行的是愚民政策”，我就说“我们也要开放新闻自由”；“小学中学都要设立公民课或者宪法课，新中国每一个公民都要清楚自己的权利与义务”；冷西又告诉我“毛主席说我们的问题不止是官僚主义，而且是专制主义”，我就说“我们应当实行大民主”，“应当建立宪法法院”；至于毛主席引用王凤姐的话“舍得一身剐，敢把皇帝拉下马”，更是使我钦佩他老人家胸襟之宽阔、气魄之宏大，我还因此而明确提出“革命胜利以后就是要搞点改良主义”的主张。现在看来，我当时的思想与毛主席要搞“不断革命”的思想真是南辕北辙，但是当时我这个有选择性的脑袋却居然懵懂到自以为是想毛主席之所想、好毛主席之所好的地步。当然，促使我这样想的原因也还有别的刺激源，例如，那时我每星期都要到外交部去参加一次张闻天同志主持的汇报会。闻天同志是我最崇敬的我党元老之一，那时还是政治局委员。还记得他有一次讲过：“毛主席说马克思主义大家都可以发展一点，不要只靠他毛泽东一个人发展嘛。”就是这些话当时竟使我狂妄到了以为自己在毛主席面前没有什么不可想，也没有什么不可以讲的地步。

向毛主席提意见的是王飞同志和我两个人，王飞为人远远比我谨慎。在林克来电话说要找我们以后，他还特意先同我一起向冷西作了一次汇报（这在我本来是认为并无必要的）。谈话开始以后，虽然我们对彼此的意见都是相互支持的，但是话还是我讲得最多。“大民主和小民主”的话就是我讲得忘乎所以时的临时发明（我这样说不是要维护我的版权，而是不敢逃避我的责任）。但是我确实没有说过“小民主不过瘾要搞大民主”的话，我的原话是说“我们的大民主太少，小民主太多”，而且我还对这两个词儿根据当时的时代背景作了解释。一方面，我感到虽然当时的政治大体上可称清明，社会也安定，却又痛感人民群众没有多少议政参政的权利，认为这都是跟苏联模式学习的结果，现在苏联既然出了问题，中国也必须改弦更张，实行大民主，即人民对国家大政方针有讨论的权利与自由，以免重蹈苏联的覆辙；另一方面，当时正是建国七年后第一次大规模的调资定级工作刚过，那次调资的过程中，我一方面坚决反对领导上对我个人提级，另一方面又对几乎天天都有人到我的办公室，甚至到我家里来诉苦的现象十分反感。来的人无例外地都是说自己什么什么时候参加工作，现在的级别是多少多少，别的什么什么人跟他同时或者比他还晚参加工作，而现在的级别又是多少多少。我以为一个人自己到上级面前伸手要求提级是岂有此理的事情，而且这样一闹的结果，几乎人人都觉得自己受了委屈。一次调整，半年不得太平。此外，如分房子，调工作……一概都是如此，更不用说上班迟到早退，办公拖拖拉拉了。我虽然几乎没有在旧社会工作的经验，却硬是断定这是古来未有的荒唐事。我认为这都是共产党太讲人情，不讲法治的结果，这就是我所厌恶的小民主。我自以为所见甚是，却不料过不了几天毛主席就在二中全会上对我不点名

地提出了批评。而且据冷西同志会后向我讲，毛主席的原话是说：“大民主就是要上大街，是对敌人的。我们不能搞大民主，只能搞小民主，搞小小民主。”这样，我觉得毛主席完全误解了我的意思。我虽然想不通，心里倒并不害怕，甚至没有委屈感。另外，冷西还专门找王飞和我传达：“主席说这两个人是好同志，回去不要批评他们。”又说：“这不仅是几个人的思想问题，而是一个思潮。”我猜想毛主席虽然误解了我的意思，但是他既然提出这是一个思潮，想必有解决的办法，我只须静待就是了。不过林克大概是听了毛主席讲话的内容，心里很有点紧张，又来找我，问我是不是他把我的话传错了，颇有歉意。我倒是觉得没有什么，只是向他再次声明，我根本没有上大街的想法。我的大民主是对小民主而说的，而且正是因为敌人已经被打倒了，我们才可以搞大民主。他听了我的话又去向毛主席解释了一遍。主席说：“他们主张的议会民主、新闻自由实际上与上大街没有什么不同。”这样，家就住在新华社大院里的林克又回来向我传达了一遍。我虽然百思不得其解，但是还是并不在意。过不了几天，我就随周总理出访亚欧十一国去了（原定是访问亚洲八国，但是新年前后因为波匈局势愈演愈烈，总理在访问印度的中途，临时奉召回京，受命访问苏波匈三国然后再从莫斯科启程完成对阿富汗、印度、巴基斯坦、锡兰的访问，我作为代表团的秘书，是全程参加的）。回国以后没有几天，就听到毛主席在最高国务会议上作关于正确处理人民内部矛盾的报告，号召“志士仁人学习哥白尼、布鲁诺”，进行鸣放了。

因为我发明了“大民主”这个词，又受到了毛主席的批评，所以在我被划为右派以后，有些人就传言我是“钦犯”，是毛主席亲自定的右派。这是极大的误解。毛主席是以大手笔

写大文章的人，不会把区区一个李慎之放在心上。我是真诚相信他说的“他们是好同志”的话的。要解决他心目中的“思潮”问题，他的一贯做法是群众运动与群众路线。如果我在反右派运动所涉及的时段里出国去了或者生病住院，没有鸣放，我就不可能成为右派，无奈我“秉性难移”，也就只有“在劫难逃”了。事实上，我随总理出访中途回京的时候，王飞还跟我讲：“你走了以后，林克又来传达主席的指示，要我们同他一起读苏联编的政治经济学教科书，被我婉拒了。”我当时还不理解，以为能同毛主席这样的天才理论家一起读书是莫大的荣幸，一定可以得益匪浅，结果未能如愿，颇有惋惜之意。但是王飞对我说：“已经犯了错误，挨了批评了，不要再惹事了。”我是末代延安人，没有经历过整风、审干、抢救这样一些运动，政治上是极其幼稚的，听了毛主席关于正确处理人民内部矛盾的问题的报告以后，心头越来越热，尤其是毛主席公开号召“共产党员头上要长犄角，要敢唱对台戏”，更是使我心潮澎湃，以为毛主席带领我们走一条全新的通向共产主义的道路了，因此还是不改故态，放言无忌了，终于被划为右派分子。王飞则从此谨言慎行，只是最后还是不免受我之累，受到降级处分，丢掉了新华社编委委员（即党组成员）兼国际部主任的乌纱帽。他虽然从不怨我，我却是感到永远愧对老友的。

我终于被定为极右分子，开除党籍，受到四类处理。但是最后定案的罪状中却并没有“大民主”这一条。这大概是因为按照政策，向中央领导同志直接进言不能算是错误的缘故。出我意料的是，我的第一条罪状居然是“企图利用内参影响中央”，而我本来还自以为是我的功劳。事实上，不但当时的《参考资料》反映情况详尽及时，而且还由我主持在“一日三参”之外出了二十几期的专辑和若干期的内参专辑，如各国共

产党关于"无产阶级专政"、关于"工人阶级绝对贫困化"、"关于社会主义国家经济建设第一部类和第二部类的生产孰先孰后……等问题的议论"。中央一再表示满意而且嘉奖过的。1956年7月，毛主席还通过中宣部布置我和当时中宣部国际宣传处处长姚臻同志一起编了两册《批判斯大林问题文集》，搜罗了全世界各国共产主义政党的中央委员会和领导人所发表的批判斯大林的问题的决议、声明、论文、报告以及党的机关报的若干社论。就我现在所知，在全世界的同类文集中，我们这一本可能是最完备，因此也是最权威的。

"大民主"已臭名远扬后，突然又在十年"文革"中大红大紫起来

经过毛主席的批判，"大民主"已臭名远扬、无人理睬，但十年之后，忽然在中国大地上又走红起来。那是1966年"文化大革命"开始以后，群众纷纷传言"毛主席提倡大民主了"，而且这个信息是由总理下达的。这场大民主带来的热闹不仅将"永垂史册"，而且现在还活在四五十岁以上的千千万万中国人的心里。当时新华社很有几个造反派头头，因为知道我是"大民主"这个词儿的发明人而来向我煽动："老李，你这个右派分子也该翻翻身了，毛主席都主张大民主，你说说大民主有什么错？"对这，我只能木然以对，同时渐渐在心里凑成了这么四句："十年前事已成尘，不向天花悟昨因。洗尽狂名销尽想，笑他多事解铃人。"

正是"十年风水轮流转"！又过了十多年，我们的国家又批起大民主来了。不但从宪法里取消了"四大"，而且报章杂志上也有文章根据《毛选》追查起最初提出大民主的根源是在

一些没有改造好的资产阶级知识分子。我这个人一贯警惕“群氓心理”，痛恨“暴民政治”，打心眼里反对“四大”，迄今没有写过一张大字报。每看到那样的文章，我就有一种冲动，想自首坦白：我就是那个信口开河、害得大家吃了那么多苦头的人，但是我马上又想到，我纵然自愿千刀万剐，又哪里能够狂妄到认为自己有资格来承担这么大的责任呢？

知道我是大民主的发明人的朋友大概还并没有认为我犯了那么大的罪。1982 年，乔木同志把我调上玉泉山去参加起草“十二大”文件的第一天，就在吃晚饭的时候向众位秀才介绍：“李慎之同志就是那个当初提出‘大民主’的人。”二十多年没有参加上层的工作，我当时熟识的人确实已经不多了。

为什么毛主席心目中的“大民主”同我心目中的“大民主”能有那么大的反差，或者说截然相反？为什么我“以辞逆志”而终于失之？这是我长期思索的问题。在六十年代的“文革”中我已经悟到，毛主席心目中的大民主其实和他心目中的无产阶级专政是一回事，或者是用以巩固无产阶级专政的一种手段。反右派斗争、反右倾斗争与“文化大革命”其实都是他所说的大民主。不过，相对比而言，反右派与反右倾是比较“小一点”的大民主，而“文化大革命”则是“特大”的大民主而已。毛主席逝世后不过十个月，《毛泽东选集》第五卷出版，我第一次看到他在八届二中全会上批判我的大民主和阐述他的大民主的讲话全文。读完之后有一种怅然若失的感觉，要是早知道这些话，我就是再迟钝也不致于栽那么大的筋斗。照说冷西和林克都给我解释过毛主席在会上的讲话。尤其是冷西同志，因为我马上要随总理出国，来不及听二中全会的正式传达，还专门花了两个钟头的时间对我一个人进行传达直到深夜，我至今感念。但是无奈他们一点没有给我讲毛主席在这篇

讲话中说得相当清楚的要用无产阶级的大民主来反对资产阶级的大民主（当然也就是我所说的大民主）的一番意思。到底是我一个人糊涂到了不辨左右是非的程度，还是大家都有点儿糊涂呢?

至于我所说的小民主，虽然毛主席也曾让冷西和林克告诉我，“我们只能搞小民主、搞小小民主”，但是似乎并没有引起他多大的兴趣。在二中全会的讲话中，他老人家只有一次提到“预先出告示，到期（明年）进行整风，不是‘不教而诛’，这是一种小民主的方法”。现在看起来，毛主席早在发动反右派斗争前半年已经发出警告了，而且说得相当明白，然而就我观察所及，全国人民（包括党的干部在内）注意到这一点的人实在太少了。

“大民主”成为中国乃至国际共运史上的一桩公案。作为其发明人有趁人证物证还在而向历史交待一下的义务

到今天，我当年十分厌恶的小民主在中国仍然大量存在。提级别、评职称、分房子，到哪里都是无休无止的争吵和照顾。所以，不过十年来，本来一个都没有的硕士、博士、博导……还有“大师”已经是满坑满谷了。不过我似乎也已经想通，我心目中的小民主大概是毛主席所说的大民主的必要的补充，这倒也是特别符合中国国情的一种有点“人情味”的宣泄之道。我希望“文化大革命”这样的大民主能在中国永远结束了。我也希望我所厌恶的小民主能越来越少。但是我现在已经能够懂得，个人的幻想并不能代替历史的实际。

在中国以外的世界，大民主的故事还远没有完。不知哪位

高手把大民主译成 Mass Democracy——群众性的民主，这是一个很容易望文生义而极有吸引力的名词。因此随着“文化大革命”震动世界，大民主的思潮也在世界上引起回响。著名的“巴黎 1968 年 5 月”就是一个重要的例证。到现在，大民主在西方虽然没有成什么气候，然而在欧美的大学里却是香烟不断。我完全不懂他们到底主张些什么，但是他们大概已经发展出了一套理想主义的理论，而且决不是同毛泽东思想毫无关联的。在那些人心目中，毛泽东思想的定义就是“无产阶级专政下继续革命”。毛泽东最伟大的贡献就是提出了彻底消灭官僚制度的主张。

事情已经过去整四十年。我年逾七旬，行将就木。我个人虽不足道，但是“大民主”却是中国或者国际共产主义运动史上的一桩公案，也会成为政治学上的一个名词。我作为其发明人，有趁人证物证还在而向历史交代一下的义务，特别是对那些有历史癖的人们，省得他们以后挖空心思地去调查、考证，弄得不好，反而可能以讹传讹，难于征信。

“文革”中，我的专案组长曾经问过我：“毛主席对你那么好，你为什么还要反对毛泽东思想?”我可以指天发誓，一直到反右派运动，我骨头里决没有一丝一毫反对他老人家的意思。我甚至告诉她，到反右运动结束的时候，我还给自己做了一副不能算是对子的对子：“自作聪明，聪明反被聪明误；自作多情，多情却被无情恼。”就是在被划为右派分子以后，我也还是椎心泣血日思夜想怎么改造自己，使自己能跟得上毛主席的思想。当然，我也得承认，后来对他老人家的思想也慢慢滋生了怀疑以至异议，但是那是到 1959 年在农村经过两年改造看到“大跃进”失败，开始有人饿死以后的事情了。

1997 年 9 月

毛主席是什么时候决定引蛇出洞的？

李慎之

孔子：自古皆有死，民无信不立

1957年的反右派运动被称为中国的大逆转，但是这个“逆转”的转折点到底在那里呢？

从表面上看，1957年6月8日《人民日报》发表社论《这是为什么?》。同日，毛主席在共产党内部发出指示：《组织力量反击右派分子的猖狂进攻》，使一场开始了才一个多月的“鸣放”顿时夭折。紧接着，讨伐右派分子的运动就一步紧似一步地展开，运动的规模也越来越大，到1957年底才算基本结束，

到1958年底才最后封刀。真是“雪压冬云白絮飞，万花纷谢一时稀”，6月8日可以算是转折点了。对这一点，史家是不会有异议的。但是，引人寻思的是，毛主席在上半年一而再，再而三，可以说是几十上百次地号召人家鸣放，鼓励人家鸣放，而且一再批评党内有百分之九十以上的人思想不通，为什么会一下子作一百八十度的转变呢？这是简在帝心、乾纲独断的事情，除他本人以外，也许不会有第二个人能确切地知道这个最高机密。当代史家对此多有探讨，甚至有人说，这是毛主席4月30日请民主人士帮助党整风以后，没有料到鸣放如此放肆，忍无可忍，才在5月写出《事情正在起变化》的文章，这才是形势真正的的转折点。然而这些同志也未免太低估毛主席了。毛主席是何等样人物！平生军事的、政治的，大战场、小战场经历过不知其数。就以我所知的苏共二十大以后，他单是从《内部参考》和《参考资料》上能看到的而且必然看到的国内外批判共产党的话就不知有多少，他怎么能为罗隆基的一句“小知识分子领导大知识分子”就沉不住气而龙颜大怒呢？毋宁说为大鱼游入网内而高兴的可能还更大些。毛主席是一个伟大的战略家，正如陈毅在解放战争胜利前夕的诗里所说“从来能兵观远略，于今筹划赖雄才”，他就是这样一位罕见的善于筹划远略的雄才。

二

《人民日报》的六八社论和中共中央的六八指示都是执行了毛主席将近半年以前的既定决策。这个决策才是从鸣放到反右真正的转折点，才是中国命运的大逆转的转折点。

这里指的是1957年1月毛主席《在省市自治区党委书记

会议上的讲话》。18日、27日两次讲话，合共两万字，可以说已经十分清楚地阐明了他关于社会主义社会还存在着阶级和阶级斗争，以及如何对付的理论了。这两万字中，可圈可点可摘的东西实在太多。但是至少下面这一段比较最充分地说明了鸣放的意图以及它与以后的反右派斗争的关系：

对民主人士我们要让他们唱对台戏，放手让他们批评。……不错的可以补足我们的短处；错的要反驳。至于梁漱溟、彭一湖、章乃器那一类人，他们有屁就让他们放。让大家闻一闻，是香的还是臭的，经过讨论，争取多数，使他们孤立起来。他们要闹，就让他们闹够。多行不义必自毙。他们讲的话越错越好，犯的错误越大越好，这样他们就越孤立，就越能从反面教育人民，我们对待民主人士要又团结又斗争，分别情况，有一些要主动采取措施，有一些让他暴露，后发制人，不要先发制人。（《毛泽东选集》第五卷第355页）

就在这篇讲话的上下文，毛主席还说："地主、富农、资产阶级民主党派……他们老于世故，许多人现在都隐藏着。""一般说来反革命的言论当然不让放。但是它不用反革命的面貌出现，那就只好让它放，这样才有利于对它进行鉴别和斗争。""如果有人用什么民主来反对社会主义制度，推翻共产党的领导，我们就对他实行无产阶级专政。"……

这不是已经把引蛇出洞的战略部署说得清清楚楚了吗？难道还有什么地方不明白，还有什么疑问吗？

大概就是由于这一点，毛主席自称："有人说这是阴谋。我们说这是阳谋。"当然，"有人"又会说，"你那是在内部会议上讲的呀？"但是，毛主席在6月8日以前近半年时间里，每次讲话的时候，确实都没有忘了说"毒草锄了可以当肥料"这样的话，你没有参透其中奥妙，你只好自认晦气。

看了这些话，对于《事情正在起变化》、《这是为什么?》、《文汇报的资产阶级方向应该批判》本来是不应该惊讶的了。但是事实并非如此，绝大多数的人都感到始料不及（其中也有一些人是大感痛快与解气的）。这里有两个原因，第一个原因是，这一次会议是党内高干会议，与早两个月召开的八届二中全会（那一次是引蛇出洞的方针初见端倪而尚未最后决策的会议）相同，传达的范围有限，就我本人来说，就因为随周恩来总理出访亚欧十一国，两次传达都没有听到（前一次略知一二）。第二个重要得多的原因是，在1956年2月的苏共二十次大会上，赫鲁晓夫揭发了斯大林的错误，对整个国际共产主义运动震动极大。在全世界，包括中国在内，都引起了一种社会主义、共产党必须改弦更张，更加宽容、民主的印象。毛主席本人以及中国共产党全党在1956年都有这方面的言论。毛主席引蛇出洞的决策，应该是在十月份的波、匈事件以后开始考虑的，而一旦形成，他就亲自执行，全力以赴地做"引"的工作。其第一个标志就是一个月以后，也就是1957年2月27日在第十一次最高国务会议上的讲话。毛主席以极其开放的口吻，至少是建国八年来到那时为止没有听说过的开放的口吻，甚至极有风趣的口吻，鼓励大家鸣放。接着，他又在3月12日邀请许多党外人士参加的党的全国宣传工作会议上发表重要讲话，内容更加开放，提出"不要围剿王蒙""中央就没有官僚主义了吗?""鲁迅不但反右而且也反左""现在不是放得过多，而是放得不够，不要怕放，不要怕批评，也不要怕毒草"。三天以后，他老人家又风尘仆仆一路南下。3月16日起程，3月18日在天津，3月19日在南京，3月20日在上海，4月份又到杭州，自己说自己"变成了一个游说先生"（南京讲话），游说大家鸣放，这样一直到4月30日在天安门城楼上恳切地

请民主党派帮助共产党整风。毛主席不但是一位运筹帷幄的最高统帅，也是一位制敌机先的前线总指挥。5月1日整风正式开始。因此《在省市自治区党委书记会议上的讲话》作为一种不和谐音夹在中间不但没有引起人们应有的注意，好像连后来成为反右积极分子的党员干部也没有怎么注意。所以毛主席才一再说党内干部有百分之九十想不通他号召鸣放的主张。

关于苏共二十大，赫鲁晓夫的报告既然是秘密报告，中共当然也不会公开宣传，但是事实上中国人知道的范围很广。因为中央决定把朱德从莫斯科带回来的译文印成小三十六开的小册子，封面上题目都没有，只印有“内部材料，注意保存”八个字，随《参考资料》发放。《参考资料》虽然只发到高级干部，但是并不算是机密刊物，也只是在刊头上印有“内部刊物，注意保存”两行字。因此这个报告的内容实际上传播极广。另外外文书店还发售美共的《工人日报》，上面也载有报告的英译文全文，北京各大学的学生竞相购买，竟致把《工人日报》买光。尤其是毛主席当时一再发出要打防疫针、种牛痘的主张，《参考消息》由于他的旨意而由两千份扩大发行到四十万份，每个大学生都可以订阅。看来他并不反对这个报告的内容从各种渠道泄漏出去。因此，这个报告已算不得什么秘密了。(按：《参考消息》不能登赫鲁晓夫报告的内容，但是可以登各国的反应。)

不过，有一点不能不说的是：《关于正确处理人民内部矛盾》（即在最高国务会议上的讲话）公开发表时已在6月19日，反右派斗争已经在如火如荼地进行了，而且其中删掉了许多开明的话，却增加了本来没有的六条政治标准。至于在宣传工作会议上的讲话，发表时已到1964年，不但上面提到的话完全不见，而且只剩下强调敌我矛盾的话，在“文化大革命”

的大批判中大起作用。正因为如此，许多人怎么也不能信服这是“阳谋”。

二

对于毛主席来说，虽然前面已经说过，他身经百战。经历过无数的挫折与屈辱，但是苏共二十大给他的刺激也许是最大的刺激，因为这是他已经达到权力巅峰后的刺激。这个刺激看来支配了他晚年整整二十年的生命。

1956年本来是毛主席认为“大胜利”的一年。这一年开头就让他高兴。1月15日，北京公私合营的工人、店员、资本家、手工业生产合作社的社员，还有农民和各界人士共二十万人集合在天安门广场上，锣鼓喧天，鞭炮震耳。毛主席在城楼上接受了北京市完成社会主义改造的喜报。北京市市长彭真宣布“我们已经进入社会主义了”。用毛主席后来自己的话说，“自一八四〇年以来一百一十六年”的奋斗目标已经达到了。

毛主席是永远的革命家，他的思想是决不肯到此止步的。一个目标的完成在他只是第二个目标的开始。这年刚开年，他就指示新华社要“把地球管起来”。话只有一句，新华社的同志因为参不透他老人家的心思而在“文化大革命”中受到“违抗毛主席指示”的批判，但是深信毛主席又要有一番新的宏图大略则是没有疑问的。一月份，在中共中央召开的关于知识分子问题的会议上，周恩来宣布中国的知识分子绝大部分成为工人阶级的一部分了。在会议的最后一天，即1月20日，毛主席讲了话，他一方面说到中国在各方面还落后，一方面提出中国“要在一二十年内赶上国际先进水平”，“最多一百年……应该成为世界上第一个文化、科学、技术、工业发达的国家”，

并且一再提出共产党就是“社会主义促进会”。可以看出，毛主席的心气有多么高；也可以看出，后来的大跃进的思想已经开始在他脑子里萌生了。

但是，照毛主席自己的说法，1956 年又是“多事之秋”，大大扫了他快快建设社会主义的兴头。他在 1958 年 3 月 19 日为《中国农村的社会主义高潮》写的说明中说：

“我们没有预料到一九五六年国际方面会发生那样大的风浪，也没有预料到一九五六年国内方面会发生打击群众积极性的‘反冒进事件’。这两件事，都给右派猖狂进攻以相当的影响。由此得到教训：社会主义革命和社会主义建设都不是一帆风顺的，我们应当准备对付国际国内可能发生的许多重大困难。无论就国际方面说来，或者就国内方面说来，总的形势是有利的，这点是肯定的；但是一定会有许多重大困难发生，我们必须准备去对付。”（《毛泽东选集》第五卷第 226 页。）

毛主席说的国际方面的风浪就是指那年春天 2 月 14 日至 25 日在苏共第二十次代表大会上（实际上是闭幕以后），赫鲁晓夫发表的揭露斯大林的问题以及由此在东欧以至全世界共产主义运动内部引发的一系列事件。他说的国内方面的事情是指 1956 年 1 月 20 日《人民日报》根据刘少奇和周恩来的意图起草的反冒进的社论。据吴冷西在《忆毛主席》中说：毛主席在社论最后送他审阅的时候，只是在自己的名字上划了圈，并且写了“我不看了”这四个字。到 1958 年 1 月他在专门为此召开的南宁会议上说：“骂我的东西我为什么要看。”这件事他隐忍了整整一年半，在反右派斗争大获全胜以后，才找到机会出了这口气。

赫鲁晓夫揭发斯大林的秘密报告凡听到或看到的无不毛骨悚然，连毛主席也第一次发明了一个词，说这是社会主义的

"阴暗面"。但是毛主席是以中国的斯大林自居的人物，要他承认他以为"无比美妙"的社会主义社会中能有这样的阴暗面无疑是十分困难的。因此他对赫鲁晓夫的报告作了两点评价："揭了盖子，捅了漏子"。当时，今春以八十四岁高龄逝世的新华社原副社长陈适五就跟我说："毛主席此刻的心情是一则以喜，一则以惧。"

说毛主席"一则以喜"，是指斯大林的错误公开了，中共与苏共历史上争论的是非也可以公开了。中共受苏共的委屈也可以一舒愤懑了。现在世界上再没有人可以压在中共头上指手划脚、说三道四了。毛主席现在可以得到完全的自由创造性地发展马克思列宁主义了。

说毛主席"一则以惧"，是指过去历来被认为完全正确的苏联社会主义实践竟是如此阴森可怖。中国正在建设的社会主义是不是也会受到同样的怀疑与指责呢？

可以说，从此以后毛主席心里就形成了一个"二十大情结"，赫鲁晓夫成了"万恶之源"。这块心病越往后越清楚。

三

毛主席对苏共二十大的最初反应是力主对斯大林要"三七开"即三分错误，七分成绩，并且以此思想指导了《关于无产阶级专政的历史经验》和《再论无产阶级专政的历史经验》的写作。同时，看来也确实在探索一条比苏联较为宽松的道路，因而可以建设得更快的道路。

这一点，其实在苏共二十大开始以前就着手了。毛主席在1956年2月召集了三十四个部门的负责人汇报情况研究问题，最后在4月25日在政治局扩大会议上发表了题为《论十大关

系》的讲话，这个讲话按当时人们的“觉悟”来看，可以说是充满了新意，可是并未公开发表。现在在《毛泽东选集》第五卷中发表的，是1975年7月邓小平为了要纠正文革中“左”的错误，而由众位秀才根据1965年底的整理稿再作修正后，请毛主席审阅批示“同意”后的定稿。然而邓小平随即下台，讲话竟延至1976年12月20日才得以发表，其时距毛主席逝世已三个多月了。当时的政治气氛与二十年前可称截然相反，因此文字也已与当初大不相同。不过仍然可以看得出许多宽松的提法：例如“你对发展重工业是真想还是假想，想得厉害一点还是差一点？”这样的话，现在的正式文本上还保存得有一些。我自己手头还有一个听了第一次传达的记录，里面很有一些在反右以后绝对听不到的话，抄不胜抄，就举几条作为例子吧：

“也要调动一切积极因素……甚至是反革命的力量。”

“人要有统一性，也要有独立性；要有纪律性，也要有无纪律；要有集体主义，也要有自由主义。”

“中央成立一个体制小组，专门研究如何划分权力。”

“美国发展快，其政治制度必有可以学习之处。我们反对它，只反对它的资本主义。”

“苏联只有一个党，到底是一个党好，还是几个党好？看来还是几个党好。……共产党要万岁，民主党派也要万岁。”

“对犯错误的人要看他是否改。不犯错误的人是没有的。不要学斯大林，斯大林对犯错误的人不让改正，这是不好的。”

类似这样的许多话再加上一个多月以后（5月26日）通过宣传部长陆定一之口发表的《百花齐放，百家争鸣》的报告，都可以使人认为毛主席在1956年上半年的思想主要是在研究如何在中国走出一条马克思列宁主义的新路来。如果要根

据事实说话，要奉行“有一分证据说一分话”的原则，我们只能这样说，除非以后别有新的材料发现。至于当时的中国人，尤其是知识分子，虽然还不大敢想，更不大敢说，但是在外力的影响下，在领袖的启发下，脑筋也已经开始在“动”了，或者用当时苏联流行的话说，开始“解冻”了。

赫鲁晓夫秘密报告传出不久，就听到胡乔木讲述毛主席的心情说：“苏联揭露的斯大林的统治，其黑暗不下于历史上任何最专制暴虐的统治。毛主席日思夜想就想走出一条比苏联好的路子来。”这话，我们听了都很感动，看来情况大致也确实是如此。

1956年9月5日，中国共产党第八次全国代表大会开幕了。这是七大以后十一年才开的大会。中国经过抗日战争的胜利，解放战争的胜利，社会主义改造的胜利，又碰上苏共二十大这样的懊恼事，全党与全国人民理所当然地希望听到毛主席的声音。但是他却并没有作什么大报告，只致了一个简短的开幕辞，据说还是田家英起草的。其中的两句话：“虚心使人进步，骄傲使人落后”，一直是耐人寻味而又捉摸不透的。

但是，大致可以肯定，毛主席对八大是不会高兴的。当时国际舆论的大背景是反对个人崇拜，不论刘少奇、邓小平等人的实际思想如何，也都不能不反对个人崇拜，不能不把在七大提出的与马列主义并列的“毛泽东思想”从党章中删除。对此，重视权位的毛主席看来是难以满意的，却又处于完全无法反对的状态。此中滋味，外人无法妄测，但是有一点却可以看出来，即对于从法理上说是八大最权威、最重要的文件的大会决议，他不甚关心，更不赞成。对于其中最重要的结论——“中国社会的基本矛盾是先进的生产关系与落后的生产力的矛盾”这句话竟视而不见，要到一年多以后才提出异议。（《毛泽

东选集》第五卷第475页）

四

这年十月发生了震惊世界的波、匈事件。其中波兰因为党的第一把手奥哈布自动让位而完成了和平过渡。匈牙利则酿成了武力改变政权的暴乱。

据每天列席中央常委会会议的吴冷西回忆，为对付波匈事件而讨论如何写《再论无产阶级专政的历史经验》的时候，毛主席又发展出了赫鲁晓夫"丢了两把刀子"的思想，说得最完全的还是他在八届二中全会上的讲话：

关于苏共二十次代表大会，我想讲一点。我看有两把"刀子"：一把是列宁，一把是斯大林。现在，斯大林这把刀子，俄国人丢了。哥穆尔卡、匈牙利的一些人就拿起这把刀子杀苏联，反所谓斯大林主义。欧洲的许多国家的共产党也批评苏联，这个领袖就是陶里亚蒂。帝国主义也拿这把刀子杀人。杜勒斯就拿起来耍了一顿。这把刀子不是借出去的，是丢出去的。……列宁这把刀子现在是不是也被苏联一些领导人丢掉一些了呢？我看也丢掉相当多了。十月革命还灵不灵？还可不可以作为各国的模范？苏共二十次代表大会赫鲁晓夫的报告说，可以经过议会道路去取得政权，这就是说，各国可以不学十月革命了。这个门一开，列宁主义就基本上丢掉了。（《毛泽东选集》第五卷第321—322页）

匈牙利事件对毛主席的震惊之大是可以想见的。推原其始，他不能不归罪于赫鲁晓夫丢掉了斯大林这把刀子，也及于列宁这把刀子。他当然会考虑到社会主义事业的命运。作为一个六十三岁的老人，也应该会考虑到自己身后的遭遇。也许可

以想像，十年之后林彪说的“毛主席百年后，谁要发表赫鲁晓夫那样的报告，就全党共诛之，全国共讨之”的思想也已开始在他脑海里浮现。但是现在，他日思夜想的是：中国决不能出匈牙利问题，决不能出赫鲁晓夫。他开始为“打防疫针”而运筹了。这就是后来说的“引蛇出洞”或“诱敌深入，聚而歼之”（《事情正在起变化》《毛泽东选集》第五卷第425页）。他在经过半年的部署以后，发出总攻击令的时候说：

总之，这是一场大战（战场既在党内，又在党外），不打胜这一仗，社会主义是建立不成的。并且有出“匈牙利事件”的某些危险。现在我们主动的整风，将可能的“匈牙利事件”主动引出来，使之分割在各个机关各个学校去演习，去处理，分割为许多小“匈牙利”而且党政基本上不溃乱，只溃乱一小部分（这部分溃乱正好，挤出了脓包），利益极大。这是不可避免的，社会上既有反动派存在，中间分子又未受到现在这样的教训，党又未受到现在这样的锻炼，乱子总有一天要发生。（《组织力量反击右派分子的猖狂进攻》，《毛泽东选集》第五卷第433页）

就在波、匈事件紧张的时候，毛主席派林克来征求王飞和我对于波匈事件的看法。我竟不识相地提出了实行“大民主”的建议，殊不知却正好给了他老人家一个得心应手的武器（当然，以毛主席超速运转的脑袋也并不难创造出别的一个名词来）。他在几天以后（11月15日）就在八届二中全会上批判了我的“大民主”。但是又告诉吴冷西说：“回去不要批评他们，他们是好同志。”又说“这不是几个人的问题，是一个思潮”。我当时浑浑噩噩，不以为意，后来当了右派再回想起来，却觉得其中大有文章。大家现在都已知道，整风和反右实际上是一回事，毛主席决定在1957年整风，就是在这次会议上宣

布的，并且说“你要搞资产阶级大民主，我就提出整风”。“预先出告示，到期进行整风，不是‘不教而诛’”。（《毛泽东选集》第五卷第326、328页）这些，都别有深意。

所以我的体会和判断是：毛主席引蛇出洞的战略部署起意于八届二中全会而决策于省市委书记会议。前后过了一个年头，跨度近两个月。这也符合毛主席历来作重大决策的习惯，所谓“草鞋没样，边打边像”。他在此以后到6月8日近五个月干的事就是“安排香饵钓金鳌了”。

其实，毛主席自己倒也并不讳言这一点。他在反右高潮中，即在1957年10月的八届三中全会上就说：

> 去年下半年，阶级斗争有过缓和，那是有意要缓和一下。但是，你一缓和，资产阶级、资产阶级知识分子、地主、富农以及一部分富裕中农，就向我们进攻，这是今年的事。我们缓和一下，他进攻，那也好，我们取得主动。正像人民日报一篇社论所说的，“树欲静而风不止”。他要吹风嘛！他要吹几级台风，那末好，我们就搞“防护林带”。这就是反右派，就是整风。（《毛泽东选集》第五卷第475—476页）

说实在的，最早提醒我这一点的是王飞。他在和我一起受到批评后，就一再对我说“我们闯祸了，犯错误了”，叫我少说话，多注意。无奈我冥顽不灵，觉悟太低。现在王飞已是八十二岁的老人，患老年痴呆症有年，写好此文，再要向他请教也已不可能了。

五

6月8日一声令下，全国形势就一变而为到处抓右派。毛主席一改三个月以前的到处游说，而以统帅的身份坐镇中央，

指挥若定。《人民日报》社论与党内指示一篇接一篇，要求深挖党内右派、文艺界的右派、新闻界的右派、司法界的右派……，有人比作“十二道金牌”，有人比作“五日一小比，十日一大比”。战斗一年有余，挖出了五十五万右派分子。比毛主席最初估计的四千人多了百倍还不止。许多运动初期的积极分子，到后来竟也一样成为右派分子。毛主席真是铁面无私。

其实，反右派斗争一开始就可以说是大获全胜。用毛主席自己的话说：“基本群众在我们手里，军队在我们手里”，几个知识分子岂止不是对手，而且一上来就只有求饶的份儿。可是毛主席不依不饶，非要他们“缴械投降”不可。可怜他们根本没有什么“械”，又如何“缴”？只好搜索枯肠，挖自己的反动思想，这就是聂绀弩的名句“文章信口雌黄易，思想椎心坦白难”的由来。许多自杀的右派分子就大多是在实在熬不过这一番折磨而不得不“自绝于人民”的。我在自己成为右派以前还听到传达说，章伯钧“叩头如捣蒜”。其实，章伯钧的头脑要比许多人清醒得多，他在储安平被批斗以后，还说过“卢（郁文）这种人不过是一个小丑而已。我看胡风、储安平倒要成为历史人物”。无奈他是处在一个完全封闭的体系之中，无所逃于天地之间。除非自杀，也只好“缴械投降”了。毛主席的江山真是铁打的江山。

反右斗争开始不到两个月，毛主席就给它做了结论：

这一次批判资产阶级右派的意义，不要估计小了。这是一个在政治战线上和思想战线上的社会主义革命。单有一九五六年在经济战线上（在生产资料所有制上）的社会主义革命是不够的，并且是不巩固的。匈牙利事件就是证明。必须还有一个政治战线和一个思想战线上的彻底的社会主义革命。共产党在民主党派、知识界和工商界的一部分人（右派）中当然不可能

有领导权，因为他是敌人……第一个决定性的战斗，在过去几个月，主要是在最近两个月内我们已经胜利了。但还需要几个月深入挖掘的时间，取得全胜，决不可以草率收兵。要知道，如果这一仗不打胜，社会主义是没有希望的（《一九五七年夏季的形势》《毛泽东选集》第五卷第461—462页）。

瓮中捉鳖，虽胜不武！但是毛主席不管这一套，他的自我感觉又回复到两年以前了。党的领导、毛主席的领导，在反右运动中不知是由于谁的发明创造，又加上了“绝对”两个字。“绝对领导”的说法从此风行了二十多年。他现在又是无可争议的、万众膜拜的伟大领袖了。年初是他自己宣布的“大规模的急风暴雨式的阶级斗争已经结束”，到年中他就发动了一场规模更大，程度更激烈的急风暴雨式的阶级斗争，一切都按他的神机妙算进行。毛主席的一个不变的信念是：阶级斗争的胜利可以大大促进人民战天斗地的积极性。后来的“抓革命，促生产”就是从此来的。他现在可以来对付一年半以前针对他本人的反冒进的倾向了。1958年元旦刚过就发出通知，1月11日就开始在南宁开会，着重批判1956年6月20日的《人民日报》社论《反对保守主义，也要反对急躁情绪》，毛主席说它是“庸俗的马克思主义，庸俗的辩证法。文章好像既反‘左’又反右，但实际上并没有反右，而专门反‘左’，而且尖锐地针对我的”。（吴冷西《忆毛主席》第49页）

有了反右派斗争的胜利打底，南宁会议当然是势如破竹。毛主席批评“这三年有个曲折，右派一攻把我们一些同志抛到离右派只有五十米远了”。被批评的其他中央领导同志（主要是周恩来）连检讨都不知道该怎么做。真是好一派“一鞭在手矜天下，万众归心吻地皮”的气象。

反右派斗争的胜利提高了毛主席的雄心壮志，直接孕育了

大跃进。以后就是农业大放卫星，工业大炼钢铁，人民公社红遍全国。大跃进的失败给毛主席平添了猜疑恐惧，不但直接导致了反右倾的斗争，而且促使他到处搜索“躺在身边的赫鲁晓夫”，终于在1966年发动了史无前例的文化大革命。不过这些都是中国历史的下一章了。

总之，从1957年的反右派开始，中国开始了二十年的极“左”路线，一直到毛主席在1976年逝世才大体结束。

大跃进的出现是同反右派斗争不可分割地联系在一起的。这是毛泽东思想的胜利，是国际共产主义运动史上前所未有的。毛主席到底给马克思列宁主义的宝库增加了什么东西呢？恐怕还是只有“人民内部矛盾”这一个新名词，所以林彪才把《正确处理人民内部矛盾》称做马克思主义的第三个里程碑。

六

被毛主席认为“一万年都会有”的“人民内部矛盾”曾经牵动许多人的心（其中不少人后来“堕落”为右派分子），甚至许多外国人的心。在他们看来，正是因为对抗性的阶级斗争过去了，在马列主义哲学中永远不会消失的社会矛盾的性质发生了变化，变成了非对抗性的“人民内部矛盾”，因此也有了可能与必要用民主的方式来解决新质的矛盾了。就因为这个命题的提出，毛主席的威望提高到了空前的程度。所谓“两党制”、“两院制”、“文官制度”、“同人办报”、“司法独立”、“无罪推定论”……这些“最臭的臭屁”、“最毒的毒草”，实际上都是在对毛主席无限信任的前提下放出来的。中国人民中最有头脑、最有理想的一部分，也就是响应毛主席号召的“志士仁人”，内心想的是：革命政权可以改变为法治政权了。中国从

此可以走上民主化、现代化的长治久安的道路了。其中有的人甚至天真到希望毛主席可以利用他的威望与经验带领赫鲁晓夫、铁托、哥穆尔卡……走上一条正常化、民主化的道路，使马克思的理想进一步实现。

但是这些人实在是大错而特错了。毛主席在 1957 年 7 月 1 日给《人民日报》写的社论《文汇报的资产阶级方向应当批判》说得明明白白：

本报及一切党报，在五月八日至六月七日这个期间，执行了中共中央的指示，正是这样做的。其目的是让魑魅魍魉、牛鬼蛇神“大鸣大放”，让毒草大长特长，使人民看见，大吃一惊，原来世界上还有这些东西，以便动手歼灭这些丑类。（《毛泽东选集》第五卷第 46 页）

反右斗争是怎么一回事，已经载入历史。但是“人民内部矛盾”到底是怎么一回事？这个“第三个里程碑”对马克思列宁主义到底增加了哪些新东西呢？

“人民内部矛盾”并没有摆脱阶级斗争，毋宁说是强化了阶级斗争。1959 年的反右倾机会主义的运动以后，人们的普遍慨叹是“过了一关又一关，关外还是山连山”。

唯一有点新意的是，通过提出“人民内部矛盾”，毛主席发明了不以人在生产关系中的地位划阶级，而以思想划阶级的理论。到后来实际上就是以附和还是不附和毛泽东思想作划分阶级的标准，前者就是无产阶级，后者就是资产阶级。这就是文革中出现许多“三反分子”（反党反社会主义反毛泽东思想的人）的原因，虽然真正敢于“反对”的人是几乎没有的。这一点可以算是毛主席区别于“斯大林的教条主义”的地方。

原来，自从苏联在三十年代初在城市消灭资本主义，在农村实现集体化以后，社会上就只有工人阶级、集体农庄庄员和

劳动知识分子三个社会集团，在理论上已不能再说有阶级斗争了。但是对斯大林的反对还是层出不穷（作为中国人，我们实在无法判断是真的"反对"还是只是斯大林自以为的"反对"）。因此，斯大林只能把这些"敌人"一概定为外国间谍或其同谋，一旦定罪，往往处以极刑。毛主席则别立新义，认为知识分子在世界观上是资产阶级的，与无产阶级的世界观是对立的，因此可以成为敌对分子。当然批判、斗争都是必要的，但是他一再声明这些人"不是特务"，因此"一个不杀，大部不抓"。这些就是我们经历过"正确处理人民内部"的实践的人唯一捉摸出来的特点了。然而这一点，照毛主席在《论十大关系》里说，起源于延安时代，也算不得有多么新鲜。

基于这样的理论，右派分子虽然是人民的敌人、戴上帽子，即成为不可接触的贱民（或者如毛主席所说的"不齿于人类的狗屎堆"），但是原则上倒确实没有被枪毙的。这点真是要感谢毛主席的如天之仁。后来的反右倾运动与"文化大革命"也大体如此。稍微有点特别的是，"中国的赫鲁晓夫"刘少奇竟被戴上了"叛徒、工贼、内奸"三顶帽子，这大概是因为有"特殊需要"的缘故。其他如彭德怀、贺龙……等无数的人虽然都是被迫害致死，到底没有像季诺维也夫、布哈林……那样"明正典刑"。张志新那样的人则属于鲁迅所谓"暗暗的死去"。这些都要算是沐"人民内部矛盾"的理论的深恩厚泽了。

1956年，毛主席也曾跟着赫鲁晓夫批评过斯大林"在阶级斗争消灭以后仍然强调阶级斗争的尖锐化"的错误（《关于无产阶级专政的历史经验》），但是看来他后来也并没有逃脱斯大林立下的榜样。

至于斯大林和毛主席关于斗争的理论与实践对于两国社会的破坏性影响到底孰大孰小，那只好由后人去细细比较研究

了。

应当说，在一个民主和法治的国家里，司法独立的国家里，本来就用不着什么“严格区分敌我矛盾和人民内部矛盾”、“正确处理人民内部矛盾”这样的理论。它纯粹是多此一举，无益而有害。

七

说反右派运动是“中国的大逆转”是极有道理的。但是这只是一般人民的看法，而不是毛主席本人的观点，恰恰相反，在他看来，他晚年的理论与实践毋宁是他毕生革命理论与实践的直线发展。

怎样看待 1949 到 1957 年近八年的中国？

有许多书说到，党在这段时期也犯过各种各样“左”的错误，他们说的都是事实，但是如果对这段时期有一个大体平衡的看法，那就应该说这是中国近百年来最平稳安定的时期，一切内乱外患都结束了。人民的生活绝大多数可说是温饱无虞。“三个人的饭五个人吃”的政策，虽然种下了后来“吃大锅饭”，养成“懒汉刁民”的根子，但是比之中国大地上百年未能平息的战乱来，却要好得多。普遍享受的公费医疗与劳保待遇使无数旧社会过来的工人职员感激涕零，说“以后不怕老了，不怕病了”。有人以亲身经历对比当时中国人民的生活要比战后的日本人为强。在朝鲜战场上，志愿军打退了美国兵，这是以前想都想不到的事。一句“中国人民站起来了”，使饱受屈辱的中国人热血沸腾，矢志效忠新中国，许多人不顾一切从海外奔赴祖国。确实，农村与城市运动不断，也有不少人受到伤害，但是每次运动到末了都有甄别平反（从反右以后就基

本没有甄别平反了），总的来说，在人口有六亿之众的中国，实际无故受到伤害的还不能算多。而且按照全国人民刚开始学习的新思想——马克思列宁主义关于阶级斗争的新鲜理论，至少许多与自己无关的人也还可以以“难免论”来啓解。当然，这期间，还有两大冤案，即都是毛主席亲自定的潘汉年案与胡风案，但是前一案件基本不为社会所知，后一案件牵涉虽然较广，但是在全国人民中，即使在知识分子中，也毕竟只占极少数，而且既然是伟大领袖亲自定的“反革命小集团”，群众基本上也只有信服的份儿而没有怀疑的余地。还有一个高饶反党案件，不过那是发生在党的最高领导层中的，一般的高级干部都没有多少牵涉，更不用说老百姓了。第一个五年计划，虽然在做经济工作的同志眼中看到有不少问题，但是在毛主席看来却是伟大的胜利。在中国历史上，哪里有过这样大规模的经济建设？水库铁路的修建，钢铁棉布的增产，都是从来没有听说过的。应该说广大群众的估计与伟大领袖的估计相差也并不远。我们这样三十多岁的青年人都在等待及身亲见共产主义在中国的实现了。

就在这个时候，发生了苏共二十大，赫鲁晓夫的报告使听到的人毛骨悚然。不过，人们一方面庆幸中国在毛主席领导下还没有发生这样的事情；一方面还庆幸苏共给中共以至国际共产主义运动敲起了警钟，我们可以避免这样的祸害了。

但是，反右派运动改变了这一切。从 1957 年的 6 月 8 日开始，在“人民内部矛盾”的名义下，中国的阶级斗争绵延二十年不绝，一批又一批的人，越来越多的人，直到党的副主席、共和国的主席刘少奇都以“中国的赫鲁晓夫”的身份被迫害致死。毛主席声言可以避免的“全国性的、长期的、严重的错误”竟还是避免不了。到他离开人世，亦即文化大革命结束

的时候，受“文革”直接间接伤害的人竟上了“亿”。中国经济濒临崩溃，远远落到了三十多年前被中国打败的日本的后面，甚至落到所谓亚洲“四小龙”（其中还包括作为毛主席手下败将的蒋介石统治下的台湾）的后面。

解放初期，毛主席向外国人介绍中国经验的时候曾不无得意地说：我们是“似慢而实快”，后来的二十多年实际上成了“欲速则不达”了。

这个“大逆转”已成为历史的事实，是1978年以来的党中央和全国人民共同承认的事实。

也许，毛主席发动的反右派运动还推迟了国际共产主义运动的向前发展，它打击了赫鲁晓夫开始的对斯大林的批判，也阻碍甚至扭转了他开始的改革。毛主席还以1958年的大跃进和人民公社，以及他超英赶美的豪言壮语刺激了苏共二十一大提出要建设共产主义的口号，结果当然不可能成功，又反而引起毛主席的讪笑。《九评》的最后一篇就是批评“赫鲁晓夫的假共产主义”的。

但是，在毛主席的心目中，他是不会承认有这样的逆转的。反右以后，他的心气越来越高，他的平生大愿逐步实现，而且实际上处于大发展、大跃进之中。从三面红旗到三个世界，从不断革命到世界革命，“解放全人类”。也许只有到临近生命终了的时候，他老人家才感觉到有点不大对劲。这一方面表现在他对从社会主义到共产主义的过渡时期的估计越来越长（从几十年到几百年）；另一方面表现在他的最后讲话上：“我生平干了两件事……一件事赞成的人不少，反对的人不多；一件事赞成的人不多，反对的人不少。”只不知道他老人家有没有意识到造成这样的变化的关键就在他1957年的“引蛇出洞”上。

八

回头来看，毛主席的悲剧在许多前现代的国家中其实并不少见。一种没有任何制约的权力在完全封闭的环境中无限膨胀，只有“死而后已”。这实在是“理有固然，势所必至”。即使在当今的世界上，这样的国家也还有，只是没有中国、苏联这样的大国，因此造成的灾祸至少在规模上总还比不上毛主席而已。

据胡乔木说，毛主席曾“认为自己就是中国的斯大林”（《胡乔木文集》第二卷第147页）。毛主席晚年的命运也确实最近似于斯大林，他们都曾领导过亿万人民，受到过亿万人民的爱戴，他们统治下都不乏聪明智慧的人才，而且后者都曾把希望寄托在他们的身上，都曾对他们“进尽忠言”。他们自认为，甚至被认为天才盖世，然而却甚至不能理解比较自由的环境中一个普通公民的常识，而一概打击之为毒草，为牛鬼蛇神，为人民公敌，制造了无数的人间悲剧。究其原因，抛开他自己好像洞若观火的空话大话，其实只是对一个“权”字的迷恋。至少在延安整风确立了毛主席一贯正确的地位以后，尤其在1945年的“七大”确立了毛泽东思想的领导地位以后，他的权威和威权就是绝对不容怀疑、不容挑战的了。

有不少事实足以证明他对权力的敏感：1948年，吴晗到平山请毛主席对他写的朱元璋传提意见，毛主席就把中国知识分子历来公认的朱元璋残酷暴虐的一面说成是为巩固其权力之所必需。1957年，毛主席在自己的卧室里批评《人民日报》总编辑邓拓没有积极组织鸣放为“死人办报”，同时又说“我看你像汉元帝，优柔寡断。你当了皇帝非亡国不可”。

这些都证明了毛主席确实是像林彪所说的念念不忘一个"权"字。他自己知道这个权得来不易，因此抓住了就决不放手。如果也稍有放松的时候，那是有意的，为的是好更牢牢地抓回来。其结果，不但害了国家、社会、人民，也害了自己，当然在他这样一个唯物主义者来说，那已经是"身后是非谁管得"了。

1956年苏共二十大刚结束，赫鲁晓夫秘密报告传入中国以后不久，后来被定为"右派报纸"的上海《文汇报》就急忙组织人翻译了久居苏联的美国记者安娜·路易斯·斯特朗写的《斯大林时代》，在报上连载发表，一时反应强烈。据吴冷西传达，它也引起了"中央"的兴趣，"大家"特别注意她引用的英国阿克顿勋爵的名言——"权力使人腐化，绝对的权力绝对地使人腐化"认为特别有意思。就我当时的认识而言，我以为所谓"中央"，所谓"大家"，主要就是指毛主席。遗憾的是，他老人家自己最终也没能逃脱阿克顿的论断。

在阿克顿的故乡与许多国家中，专制统治的毒害经过反复的反思已经建立起一套制度来解决这个问题了，无奈我们中国离这个标准还太远。至于毛主席本人虽总说"权力是人民的"，但是实际上他就是"人民"。至于别的想法，与其说他不可能懂，还不如说他不愿意懂。连刘邦都听得进去、听得明白的"天下可以马上得之，不可以马上治之"这样披肝沥胆的忠言，他都视之为右派的"猖狂进攻"。他的理论是一个自我封闭的、刀枪不入的体系。

这篇文章大体上也还是按照中国式的也就是毛主席式的思路来写的，譬如"人民内部矛盾"本来就是一个莫名其妙的理论，唯一可以讲得通的就是如有些右派分子以为的那样，它是由革命政权转为民主政权的标志。然而这却正好是毛主席反对

的，我们也不得不为此而费了不少笔墨。要真正理解和解决毛主席的问题，必须完全跳出他那自我循环的理论，但是那是另外一篇文章的任务了。

这个历史的大逆转一直逆转了二十多年。到八十年代中国又开始要走现代化的道路的时候，莫说社会风气的衰败与人民道德水平的下降都已不是1957年可比，尤其可惜的是：我们永远失去了中国上百年来用血汗与泪水培育起来的一批明达之士。这个损失不知要多少年才能弥补上。

文章写到这里，应该可以结束了，但是遗憾的是，“引蛇出洞”这四个字，我竟至今还没有找到出处。我的印象是：反右开始以后不久这个说法就已流行了，而且好像并没有什么忌讳。有人说这话是毛主席自己说的，所以大家才敢说。事实上，省委书记一级人物同类的说法倒不难找到，不过这就算不得“第一手材料”了。看来只有等将来档案解密以后，未来的史家再去努力。义山诗不云乎：“武皇内传分明在，莫谓人间总不知。”

1997年9月

也要推动政治改革

——在《改革》杂志十周年庆祝会上的讲话

李慎之

今天到这里来同大家一起庆祝《改革》杂志十周年纪念，本来是不准备讲话，因为在我心目中，《改革》十年来一贯提倡、推动经济改革，声誉卓著、功勋卓著，而我虽然五十多年前也曾经是正牌的大学经济系毕业生，可是自从参加革命以来已经彻头彻尾“政治化”了，对经济并没有什么研究，因此也没有什么话可说。现在看来，形势所迫，要逃也逃不了了，只好勉强讲几句。

我要讲的是，希望《改革》杂志今后除继续为经济改革呼号外，也能为政

治改革说话。我想《改革》杂志定名为“改革”并没有限定自己的宗旨只是在经济改革方面，因此我的话大概并没有错，但是《改革》杂志的成员几乎全部是经济学家，登的文章也几乎全是在经济方面，因此我的讲话只能算是非主流派的讲话。不过，想到我十年来对《改革》杂志的唯一贡献，只是发表了一篇纪念顾准的文章，而顾准走过的道路也是由一个经济学家与经济工作者转向政治改革的探索者的道路。也许我的话也不无意义。

在我们国家政治改革与经济改革是同时开始的。到现在，作为知识分子对改革最强烈的，恐怕还不是生活上的改善，而是言论上的宽松。但是，如果说将近二十年来的经济改革已经取得了举世瞩目的成就的话，政治改革却仍然是踌躇不前。现在既然是十五大决议已经提出要“继续推进政治改革”，我们在这方面也一定要加快步伐。

十五大提出政治体制改革的目标是要“进一步扩大社会主义民主，健全社会主义法制，依法治国，建设社会主义法治国家”。这里“法治国家”是一个全新的提法。我们过去常见的是“法制”而不是“法治”。其实这是两个大不相同的概念。虽然在中国的普通话里，两者发音全同，但是在英文里，法制是 rule by law，法治是 rule of law。一个 by，一个 of，判然有别，不能含混的。在我们中国号称五千年的文明史中，法制并不稀罕，早在二十年前还被大吹大捧的秦始皇就是法制的老祖宗。“秦时任商鞅，法令如牛毛”，秦法严，执法也严，以致为秦始皇立法的商鞅最后自己也被五马分尸，作为“作法自毙”的典型，为儒家所讪笑。但是在“法制”的传统中，至少有一个人，也就是国家权力中心的帝王是不归法律管的，他超乎法律之上，以法律宰制天下，这就是“法制”的实质意义。

这样的法制，我们中国人民太熟悉，太习惯了，以致至今不能正确理解“法治”。其实法治与法制只有一点差别，然而是原则的差别，那就是法治国家不允许有任何一个人处于法律之上或者处于法律之外。现在世界上有帝王的国家不多了，只是在欧洲的所谓民主国家中还有一些保留君主的，只是他们的权利和权力（这又是两个发音全同而意义大不相同的词儿）完全来自法律，不能违反。这种情况是中国人就全体而言，迄今还不熟悉，不理解的。

正因为如此，中国的政治改革比经济改革要困难不知多少倍。中国经济改革的目标是实行市场经济。中国现代的市场经济虽然不发达，但是“日中为市，交易而退”的原始市场经济，是几千年前就有的，不比世界上任何其他民族为晚。中国人还特别擅于经商，因此而有“东方的犹太人”的名声，陈寅恪先生甚至在八十年前就逆料“中国人当可为世界之富商”。但是说到政治上，中国自古以来只熟悉、只习惯于专制主义的法制，要改革出一条“法治”的新路来，实在不是一件容易事。然而这正是我们改革的目的，虽然难也不能不努力去争取实现，我们总不能在我们的目的面前望而却步。

实现“法治”难就难在“中国文化传统的最大缺陷就是没有人权”。这句话不是我发明的，而是在座的茅于轼同志说的。我完全赞成，并且以此作为我自己的思想。我认为他真是说得“一针见血”，同五四先贤发现中国传统文化缺乏民主与科学的意思一样，然而更集中、更深刻。现在我们要求自己在一切方面都赶上先进国家，先与国际惯例接轨，然后争取进一步超越之。中国现在虽然还有六千万贫困人口，但是毕竟有百分之九十五的人口已经脱贫。在全球化的大趋势中，我们似乎已无必要与许多国家去较劲，固守自己独有的“人权首先是生存权”

的观念，而应该赶快采取世界共同的观念："人权即公民权利"。

刚才有同志在发言中已经说到，由于政治方面的因素，也就是由于"法治"的缺乏，经济改革已碰到越来越大的阻碍，因此政治改革实行得怎么样实际上可以决定经济改革最后的成败。另外，在今天全球化的大趋势中，作为世界最大的单一民族的汉族，作为世界人口最多的国家中国，如果不进行政治改革，势必要引起世界其余部分的恐惧与厌恶。我们只有认真推进政治改革，才能避免这种情况，博得其他国家的尊敬与爱戴。

要建立法治国家，一个必要的前提是人民要有充分的人权意识亦即公民意识。半个多世纪以前，我从大学毕业后，曾在一个中学教过半年书。不知校长出于什么考虑让我包教全校高中三个年级六个班的全部公民课，我就利用这个机会大肆宣传共产主义，居然大受学生欢迎，有人因此感激我把他引上了革命的道路。但是我现在回想起来，却惭愧自己并没有做好本职工作，为中国革命胜利后的民主建设多培养一些元气。中国现在自己也承认在许多方面同先进国家有差距。在我看来，千差距，万差距，最大的差距就是人民的公民意识方面的差距。近年来我常常想，如果一个人真的还能有下一辈子，那么我下一辈子最想做的工作就是再当一辈子中学公民教员。对我来说，这将是我报效祖国以至服务人类最大的机会。我愿以这一点微薄的心愿与《改革》杂志同人共勉。

1997 年 11 月

从根本上深化改革的思想

李慎之

去年11月2日，我在这里讲话，题目是《也要推动政治改革》，当时只是觉得改革改了二十年，不但应当在经济方面进行改革，而且也应当扩展到政治方面去。事隔八个月，我已经从当时觉得“应当”变成觉得“必须”了，而且紧迫感也大大增加了。

其实，促使我这样想的许多事实，当时就已经存在，只是我自己老迈昏庸，消息闭塞，思想迟钝，没有感觉得到而已。

这些事实主要是，东亚经济危机不

断深化，不但当时所说东亚危机很快就要过去的乐观预言并未实现，而且危机继续发展扩大，直到已经持续了好几年的日本经济疲软不振的状况也日趋显著。本来被世人认为是惟一可以拖动东亚经济前进火车头的日本经济，结果竟然处于自身难保的局面，证明了这场危机严重的程度。突出的事件还有执政三十二年的印尼总统苏哈托竟在学生运动的压力下匆匆下台，持续几十年的年率达百分之八的辉煌的经济增长率也保不了他的权位，从 1970 年到 1995 年的四分之一世纪中，东亚国家国内生产总值增长二十倍，对外贸易总额增加五十倍。在宏观经济这样好的情况下，谁也没有料到会突然发生这样的危机。

另外一方面，世界经济全球化的进程还在迅速发展，东亚经济危机其实也是这个全球化进程的一个侧面，美国经济持续增长已经进入第八个年头，以致人们现在在讨论美国是否出现了已摆脱周期性危机的“新经济”。关于知识经济的说法真可说是甚嚣尘上，人们正在研究知识对国民生产总值的贡献到什么程度，一个国家的经济才可以算是知识经济？知识的含量如何测算，虽然中国经济离知识经济还十分遥远，然而已经不能不感觉到它对未来的影响了。

一个人往往并不能准确地知道他所处的时代在历史上处于什么地位，但是我们这一代可以确切地说，我们是处在二十世纪到二十一世纪的转折点上，是处在第二个千年到第三个千年的转折点上。不但如此，我们也确切地知道是处在全球化的起点，处在工业时代向信息时代前进的门槛上。我们可以为自己躬逢文明转换期而自豪，但是我们更应该认识到我们面临的挑战是严重的，而且是极其严重的。

已经有了不少关于文明转换期的理论，我并不都知道，也不想在这里一一细说。给我刺激比较大的是托夫勒夫妇在

1995年出版的《创造一个新的文明》。他们把世界分为第一次、第二次和第三次浪潮文明的国家。他们认为不同文明之间的冲突"可能会招致最坏的流血事件"。话只有一句，别无申论，但是确实使我感到毛骨悚然。中国是被他们归入第二次浪潮文明的国家，我们会跟第三次浪潮文明的国家发生什么样的冲突呢？"最坏的流血事件"会使我们遭到什么样的命运呢？根据目前的国际形势分析，可以说并没有指向这方面的明显的迹象。但是托夫勒们提出的可能是无法绝对排除的，特别是世界上也还有别的人抱有与他们大体相同的看法。

大家都同意经济可以决定政治文化，事实上政治、甚至文化也可以决定经济。这次东亚的经济危机究其原因，很多要到这些国家本身的政治、文化中去找。现在国际上一下出现了很多新名词，裙带资本主义、亲朋资本主义、伙伴资本主义……大概指的是东亚国家经济运作的情况，其中官商不分、官商勾结是这些昨天还被认为经济绩效创造了"世界奇迹"的国家最大的弊端。我们不是资本主义国家，我们是社会主义国家，但是我们摸摸自己的良心问一问，它们经济中的弊病，又有哪些是我们所没有的呢？不错，我们今天的经济还没有出现危机。但是，诸位都是搞经济的，对于我们的隐忧都是心知肚明，事实上刚才大家也已经谈了不少，倒是我自己是外行，谈不出多少东西来。

不过，我听大家谈，脑子里不断浮现的一个问题是，这些问题之所以存在主要是在于我们迄今还不是一个有民主传统的法治的国家，各种经济行为都缺乏公开性、透明度，属于刚才哪位谈到的"黑箱作业"，总之都是阻碍市场经济正规运转的。因此要解决这些问题，不但要在经济政策、经济制度上下功夫，毋宁说更要在政治改革上下功夫。否则，随着文明的转换，我们与发达国家的差距将越拉越大，说不定"最坏的流血

事件”会落到我们头上。

为什么要进行政治改革？目的就是造就真正能够适应现代经济的人。我上次在这里讲话的时候讲到中国传统文化最大的缺点就是没有人权。我服膺被认为不是思想家的陈寅恪先生的话：“吾中国文化之定义，具于白虎通三纲六纪之说。”中国人历来被束缚于君君臣臣、父父子子、夫夫妇妇的宗法关系中，束缚于君权、父权、神权（妇女还加上夫权）的网罗中。因此，正如鲁迅所说，中国几千年来只有做稳了奴隶与连奴隶都做不稳两种状态，到了二十世纪下半期还遭受了长达二三十年的空前未有的黑暗专制的统治，因此，中国人确实如胡风所说是浑身带着精神奴役创伤的人。要中国人独立创业，参加公平竞争是有极大的困难的。刚才易刚同志说他是到了美国才体会到 individual（个人）这个字的意义。个人主义，照有些理论家的意见，与市场经济、民主政治同属现代化的三要素，而在中国，则是传统中压根儿没有，刚介绍进来不久就又被批倒、批臭，没有人敢提倡的词儿。前几天，我参加一个讨论知识经济的会议，我是一个落后分子，听来听去也听不大懂，但是有两个词却始终在我心里涌动，一个是个人主义，一个是自由主义。我的印象是：没有一大批自由的人，能行使自己的权利，能担当自己的责任的自尊自强的个人，知识经济是搞不起来的。

当然，一个一个分散的个人并不能形成力量。形成力量要靠把有这样觉悟的个人组织到一个民主、法治的社会中来。也可以说，只有民主、法治的社会才能培养出这样的个人来。所以，我们必须进行政治改革，实际上也必须改造我们的国民性。

政治改革的动力从哪里来？这样的动力只有来自对历史的反思。反思的范围越大，改革的动力越大。唐虞周秦、希腊罗马的上古史且不去讲它，西方近代史起源于文艺复兴与宗教改

革对中世纪黑暗的反思和批判。我们现在的改革来源于对文化大革命的反思和批判。为什么邓小平理论得到了可以说几乎是全民的拥护？原因就在于二十年前绝大多数的老干部、共产党员和老百姓都深受文化大革命之苦而希望摆脱它的迫害。但是应该承认我们的反思的范围还很不足，尤其是理性反思的广度、深度与力度还很不够。改革已经二十年了，我们今天还在纪念"实践是检验真理的唯一标准"，而理论思维则并没有比当时有多大的进步。因此，应该坦率地承认，经过二十年的成就，我们改革的动力已到了一个限度，要继续改革，就必须首先向历史的广度与深度开掘，同时，东亚的经济危机，从印尼那样的爆发到日本那样的衰退都是我们的镜子。

马来西亚总理马哈蒂尔是追随李光耀鼓吹亚洲价值而嗓门远远比李光耀更大的人。在马来西亚去年发生金融危机以后，他也还是高扬亚洲价值而攻击西方投机者破坏了亚洲的经济。但是仅仅半个月以前，我读到了他的副总理，也是可能做他的接班人的安瓦尔的一番话：亚洲经济危机使建立文明社会的愿望更加强烈。亚洲必须彻底修改它的经济政策，使它们同信息时代一致起来。只有创造性地破坏才可以清除社会中的尔虞我诈、任人唯亲和裙带关系，塑造一个以平等和竞争为基础的精干而有活力的市场经济。安瓦尔最后说："亚洲正处在一个政治和经济的十字路口。我们必须作出选择：是满足我们的沙文主义，因此滑落到黑暗时代；还是走通向文明自由市场经济改革之路。"

这是一些发人深省的话。

有一种看法认为经济不断发展，民主自然就会到来。但是这种看法并没有得到世界历史的支持。首先，经济并不总是能自然而然地不断发展，这次东亚经济危机就证明了这一点。同

时，真正的民主制度的出现总是要有正确的而强大的舆论以为先导，以唤醒国民。因为民主是全体人民的事业，实行什么样的制度，必须有尽可能广泛的人对原则有尽可能深刻的认识。

今年是戊戌变法一百周年。戊戌变法失败了。它告诉我们要冲决中国几千年专制主义传统的网罗是何等困难。然而一百年前被害的谭嗣同等六君子的鲜血又激励着我们继续他们未竟的努力。尤其是，今天是中国近百年来内部外部条件都处于改革的最佳状态的时候。错过这个机会，就很难说了。

今年又是世界民主运动史上有名的德雷福斯案件的一百周年。在这个案件发生的时候，法国的民主政体已经算是建立起来了。但是世界上十全十美的事物是没有的。法国还是发生了以种族主义、军国主义为导因的诬陷犹太军官德雷福斯的案件。当局的蓄意诬害再加上民众的民族主义情绪使受害者陷入似乎无法重见天日的境地。但是，著名作家左拉起而攻击军方以至整个司法制度的不公正。虽然他因此而受到军方诬告他犯有“诬陷罪”的起诉和国内民族主义分子铺天盖地的谩骂和迫害，甚至被判有罪而流亡英国，但是他始终斗争不屈，终于唤醒了法国人民的良知，要平反冤狱的声浪席卷法国。德雷福斯也在蒙冤十二年以后得以昭雪。这时左拉已经死了，但是他在 1898 年发表的“我控诉”已成为世界文学史、政治史与司法制度史上不朽的文献。他说的“法国将因为我拯救了她的名誉而感谢我”已成为事实。其实整个欧洲都要感谢他，因为是他净化了欧洲的民主政治，赋予它以道义力量。这是一个真正的爱国者为一切爱国者立下的不朽榜样，也应该成为今天中国要为推动中国政治改革而努力的爱国者的榜样。

1998 年 7 月

修改宪法与公民教育

李慎之

今年开年以后，中国的第一件大事恐怕无过于中共中央在一月二十二日向全国人大提出的要又一次修改宪法的建议了。我们的国家已定下了建设“法治国”的目标。宪法正是法治国的根本。

自从中华人民共和国在五十年前成立，在 1954 年制定第一部宪法以来，已经先后制定了四部宪法。国体未变，法统未变，而宪法改订如此频繁，可以说是世界史上罕见的，这反映了中国政局的动荡。中国的第二、第三部宪法是

在1975年和1978年制定的，那正是在文化大革命的大动荡及其余音未绝的时期。1982年制订现行宪法以来，也已经过两次修改，马上要进行的修改是第三次修改。中国人的民族愿望就是希望能够早早修订出一部能管一百年、二百年而无须作重大修正的宪法来，这也正是中国人民的利益所在。当然，以中国目前的实际而论，谁都知道这不是一蹴可就的，我们只有"慢慢地着急"（to make haste slowly）。

自从世界上出现立宪的概念，或者近一点说，自从美国制订的世界上第一部成文宪法的二百多年以来，可以总结出一条经验，就是任何国家要有一部可以保证国家长治久安的宪法，先决条件是其国民（至少是其代表）必须有健全的公民意识。当然，也可以反过来说，即使有了一部好宪法，如果人民没有健全的公民意识，那么有了好宪法也是枉然。应该说这一点正是中国在世界上落后最甚的地方。因此，1997年11月2日我在《改革》杂志的座谈会上说过："千差距，万差距，缺乏公民意识，是中国与先进国家最大的差距。"

为什么中国人民缺乏公民意识？原因就在于自从秦始皇以来的二千二百年间，中国实行的政治制度和意识形态一直是专制主义。统治者执行的是"民可使由之，不可使知之"的愚民政策，老百姓遵守的是"非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"的奴隶主义。只是在农民革命引起的激烈社会变动中，它才受到"造反有理"的短暂破坏。然而农民革命胜利以后，马上又照原样建立起专制主义的统治。到了二十世纪，这一套才受到某些质疑而有所松动，但是由于它的根子太深而没有什么根本上的改变。所以中国的"国民性"始终没有能摆脱鲁迅所抨击的阿Q相。中国现在要赶上先进国家，要实行现代化，最重要的就是要解放被专制主义所扭曲了的人性，发扬

每一个人的本真人性。换言之，也就是要培养人的公民意识，使在中国大地上因循守旧生活了几千年的中国人成为有现代意识的公民，有人的觉悟的公民，成为一个一个独立的，自由的，能主动追求自己的幸福，创造物质财富精神文明的公民。

“公民”和“宪法”，都不是中国传统的概念，但是引进到中国也有一百年的历史了。就我的记忆所及，三十年代我还在读初中的时候，整整三年都学过一门公民课，用的是民营的商务印书馆编的课本。虽然份量不大，但是相当扼要而明确地教给了我们什么是国家（或政府）的权力与责任，什么是个人的权利与义务，什么叫公民，他与中国人历来说的老百姓有什么区别。我们当年的教师又是一个口才极好、极善于启发学生对公民权利的觉悟的人，使我印象深刻，至今难忘。说来惭愧，十年前，我曾在人大常委会法律委员会当过五年委员，也算是参加国家立法工作了，可是我所依凭的法律知识居然不过是六十年前从初中学到的那一点儿东西。

我推想与我同时学过公民课的应当有几百万人，最少也应当有几十万人，但是几十年来到处向与我年龄相仿，教育程度差不多的人打听他受过的公民教育，回答我的却大多是一脸茫然。偶尔也还有记得的，但是对所教的内容也已大抵不复能回忆，这使我极其惊讶。大概是因为抗战开始以后，在沦陷区的学校，因为日本人实行奴化教育，已不能开公民课；在国统区的学校，因为国民党实行党化教育，公民课也多数改为党义课，教材是官定的，学生没有兴趣，因此对于公民课的印象只能更加淡薄，近于没有了。

在 1957 年的“鸣放”期间，只有个别人提出过要在学校设立公民课，也有人提出学苏联的榜样设立宪法课的，但是不但响应者寥寥，而且这些人很快就被打成右派分子。从那以后

再也听不到这样的提议，更谈不上这样的实践了。

然而现在有一句话，好像已成了社会的共识："中国人的素质太低！"那末，到底要怎样才能提高中国人的素质呢？办法当然有千条万条，然而从初中一年级起就实行公民教育应当是最重要的第一条。大家又都说："教育首先要教学生做人。"但是到底要做什么样的人呢？毫无疑问，应该是学做现代化国家的"公民"。从不随地吐痰、不乱抛果皮纸屑，到坐公交车要礼让老弱妇孺，都是公民课最起码的内容，一直到懂得什么是政党制度、文官制度、懂得什么是权力的制约平衡，什么是司法独立，懂得什么是市场经济，法治国家，宪政国家……懂得以法律保护自己的权利和利益。

江主席最近说，违反宪法是最大的犯罪。这话当然是天经地义，然而一般的中国人很少能懂得其深意。原因就在于他们大多不懂得什么是宪法，宪法是干什么的。还记得在五十年代中华人民共和国通过第一部宪法以后，在学生青年中流行一句话，叫做"打人违反宪法"。其实普通的打架，就是造成伤害，也只是触犯了刑法，与宪法何涉？然而这就是中国普通老百姓对宪法的认识水平。很少人知道，宪法主要是管政府的。

在中国违反宪法的事情是大量存在的。从五十年代到七十年代的历史，说白了就是国家最高领导带头破坏宪法的历史，这就是公然宣告的"无法无天"。为什么中国人几乎没有人觉察到这一点，更没有人起来保卫宪法？个别的人到自己受到毁灭性伤害的时候也有觉悟到这一点的，但是在此以前却茫然不以为意，甚至视为当然，也一样任意地破坏宪法，伤害别人。本来中国人在世纪初似乎已经确立了一个认识：宪法是规定和限制政府权力的，是保护全体人民的，是保证国家长治久安的。但是在实践中却忘得一干二净。这正好说明了这种认识事

实上完全没有进入群众的记忆中，根本没有成为全民行为准则。

自从人大制订行政诉讼法以来，中国老百姓已经开始懂得不但官可以究民，民也可以告官了。这是中国几千年历史上从来没有的观念革新，其影响是十分深远的。但是很少公民意识到他们还有根据宪法向法院控告国家的权利，虽然这在先进国家是常事，是现代公民不能没有的常识。

为什么中国的现代化一百年来成就不大，以致被称为“九死一生的中国现代化”？第一个原因就在于中国始终没有能培养出够格的现代化的公民。没有能培养出不但能自尊而且能自律，不但能自强而且能自胜的独立、自由的个人；没有能培养出既能伸张自己的权利，也能担当自己的责任的独立、自由的个人。

公民教育所要传播的首先是宪法的知识。每一个公民第一要懂得自己在宪法中的地位，政府在宪法中的地位，自己与政府的关系；其次是法学的基本知识，再次应该传播经济学、社会学、政治学、伦理学的基本知识，还有像环境保护这样的基本知识。正因为是基本的，它必须是最精要的，因此可以说它不但是中国文化的，而且是全人类文化的结晶。

1997年的中共十五大提出了要把中国建设成为一个“社会主义法治国”的目标。然而一般的老百姓，因为法学常识的欠缺，也因为公民意识的薄弱，基本上分不清“法治（rule of law）和“法制”（rule by law）的区别。经常在报刊上看到讨论有关问题的专家学者的文章，如果不好说他们是在故意混淆，看来大多也还实在是分不清楚两者的区别。

从当代世界的情况看，从中国的现状看，中国的宪法在这次修改以后，恐怕还得继续修改才能跟上世界前进的步伐，但

是公民教育实在是刻不容缓的事情。实际上这也是四个现代化以外更重要的“人的现代化”。他不但为四个现代化提供前提，也是为四个现代化设立目标。

我在1997年《改革》杂志的座谈会上曾经说过，如果一个人真的还有下一辈子的话，那么，我的最大志愿就是能在下一辈子当一辈子的中学公民教员。近年以来，随着改革的发展，我又萌生一个愿望，很想编一套十二册（备六年十二个学期用）的中学公民课本。它应该分两个层次，头六册是供初中用的，也就是每个上九年义务教育的人的必读课本；后六册是供高中用的，也就是有条件上高中的人的必读课本。因此它应该有循环加深的特点。我虽然有此志愿，只是学无根底而年已老迈，自知心有余而力不足了。但是，倘若有有志于此的年富力强的学者愿意担当起这个神圣的任务，我还愿意以衰朽残病之躯追随左右，协助做一点添砖运瓦的工作，与有荣焉。这实在是我可以设想的二十一世纪对祖国、对人民的最好的礼物！

1999年2月

中美关系的回顾与前瞻

——在上海公报签订二十五周年纪念会上的讲话

李慎之

今年2月27日是中美上海公报签订25周年纪念日。我们在这里开会，就为的是纪念这个有历史意义的日子。

可以从两个方面来看上海公报的历史意义：一个是从中国方面，一个是从世界方面。此外当然还有一个美国方面。但是，这方面的话最好是留给美国人来说，而我们中国人则还需要观察。

历史往往要隔一段时期才能让人看出其蕴含的深意。十年以前，也就是在上海公报签订十五周年的日子，我们还

只能看出上海公报标志着中国外交政策的重大转折，即由1949年的联苏政策转为联美政策。这是一个花了长达三十年的时间才完成的过程。这个转折始于1972年的尼克松访华而完成于1979年元旦的中美建交，也就是始于毛泽东时代而完成于邓小平时代。

只是到了四分之一世纪以后的今天，我们才能看出上海公报不仅意味着中国外交政策的转变，而且意味着中国国家目标的转变——由世界革命转为现代化。

熟悉中国历史的人都知道，自从1840年的鸦片战争打破了中国人对外界事务少闻少问甚至不问不闻的局面以后，对外态度或者外交政策对中国的影响有多大。比较远的二十一条与五四运动、日本侵略与八年抗战且不去说，就是震惊世界的十年“文化大革命”，其所以发动的理由也是为了“防修反修”。为了清除所谓“中国的赫鲁晓夫”。后世深入研究中国历史的专家可能会有更多的发现，但是这两者间的相关性则是绝对不容低估的。它实际上表明了全球化进程对中国的影响，或者反过来说，表明了中国被卷人全球化进程的曲折而复杂的历史。

可以毫不夸张地说，全中国人民都拥护以现代化为国家目标。中国人理所当然地把以中美建交和邓小平访美开头的1979年视为“改革开放元年”。正是从这一年起，中国人切身体会到了生活的重大变化。当然，以后的曲折在所难免，但是重要的是我们常说的：“坚冰已经打破，航船已经启碇。”

中华人民共和国诞生在一个两极世界中，中国的外交政策不可能不被这一基本事实所决定。有人说中华人民共和国的外交政策是“十年变一变，逢九变一变”。这样说不是没有根据的。1949年开国那一年，毛泽东宣布“一边倒”，即倒向以苏联为首的社会主义阵营一边。亦即实行联苏的外交政策。

1959年，中苏交恶，随即就表面化为六十年代的中苏大论战，中国为批评苏联对帝修反实行“三和一少”到“三降一灭”的政策而出卖国际无产阶级运动和第三世界民族解放斗争而发表的《九评》，也就是1966年在国内发动“文化大革命”的理论根据。中国的实际外交政策也转为“帝修反”一起反，同时坚决支持“世界革命”，包括第三世界的民族解放运动。1969年，中苏在两国边界上的珍宝岛打了一场真枪实弹的流血战争。然后经过1972年美国总统尼克松的访华与上海公报的签订，而逐步转向联美的外交政策，这一政策到1979年1月1日中美两国正式建交和中国副总理邓小平随后访美而正式完成。谁都明白，这一政策决不是中国发动“文化大革命”的本意，更有违于1950年朝鲜战争开始以后美国遏制、封杀中国的一贯政策，它完全是国际舞台上的实力较量与利害关系的内在逻辑运作的结果。因此当尼克松总统第一次见到毛泽东主席的时候，双方一上来就都表明驱使双方走到一起的是各自的国家利益。同时，也不难看到，如果不是毛泽东亲自开始这一转变，邓小平后来要推行以“现代化”为国家目标的改革开放政策，其困难不知要大多少倍。其后，由于1982年苏共总书记勃列日涅夫逝世，苏联内外政策也逐渐发生变化，中国的外交政策也随之而有所变化，同年的中共十二大就在党的历史上首次提出了“独立自主的和平外交政策”。然后，一直到1989年夏天，苏共总书记戈尔巴乔夫访华，中苏关系全面正常化，中国外交政策又完成了向“全方位化”的转变。1989年底柏林墙的倒塌与华沙条约的解散，带来了二次大战后世界格局的大变化——两极对抗格局与冷战的彻底结束。

由于1989年春夏之交在中国发生了一场众所周知的政治风波，中美关系也在1989年这个世界性大转折的年头发生了

挫折而进入低潮。经过这几年的较量，我们有理由对于中美关系的发展前途看得比较乐观些了，但是双方同时也必须提高警觉，争取尽可能妥善地处理好这一越来越关系到世界全局的双边关系。将近半个世纪以来，桥下流过的水太多了，世界发生的变化也太大了。中美关系的内容远远比过去丰富，也远远比过去复杂了。如果说二十五年前使中美两国走到一起来的是反对苏联扩张主义的共同战略利益，那么在今天只有从全人类、全世界的共同利益出发，才能保证中美关系不再发生过去那样的大波折。

《上海公报》曾被称为是当代外交史上的杰作，因为双方巧妙地回避了当时还无法实际解决的台湾与大陆统一的问题。这个问题之所以难于解决有其历史渊源。在第二次世界大战期间，中美是同盟国，而当时领导中国的是国民党及其国民政府。1949 年共产党领导的中国人民解放军解放中国大陆而成立中华人民共和国以后，美国仍然与退缩到台湾岛上的国民党政府保持外交关系而且与之订有反对中华人民共和国的协防条约。而在《上海公报》中，"美国方面声明，美国认识到在台湾海峡两岸的所有中国人认为只有一个中国，台湾是中国的一部分，美国政府对这一立场不提出异议"。这样，从《上海公报》开始，双方进行了认真的谈判，在美国履行了与台湾"断交、废约、撤军"的承诺以后，终于在将近七年之后与中华人民共和国正式建立了外交关系。虽然如此，中国仍未统一，台湾与美国仍然保持着某种由历史遗留下来的关系，这样，台湾问题就一直在中美关系中成为一个肉中的刺。中美建交十三年来，碰到过不少困难，经历过若干风浪，但是可以说绝大部分的问题都是可以处理、可以解决的，真正的难题只有一个——台湾问题。果然，这个问题在去年台湾领导人表现出越来越强

烈的分裂主义倾向而且得到美国一部分人越来越强烈的支持的时候，在春天达到了危机的程度，由于中美双方都动员了部分的军事力量而出现了“弓上弦，剑出鞘”的局面。但是也正是由于这场危机惊醒了越来越多的美国人和中国人，使他们认识到邓小平“中美关系一定要搞好”这句话的意义。近一年以来，由于双方的努力，中美关系有了明显的改善。但是过去的教训昭示我们，在这个问题最终解决以前，双方都必须郑重对待。台湾问题是中国的内政问题，是中国维护其领土主权完整的问题，是不容外人插手的。中国从历史实际出发，已经对美国和台湾的关系给予了足够的照顾，同时一再声明愿意以和平方式解决与台湾统一的问题，只是从主权立场出发而决不能承诺不使用武力。美国也必须充分认识到中国人民的民族感情：没有任何一个中国人会同意台湾某些人制造的台湾是一个独立民族的谎言，也没有任何一个中国政府可以不顾全中国人民要求完成统一全中国的民族大业的意志。美国一部分人士与舆论，特别是部分国会议员在这方面发表过一些十分刺耳的议论，这对中美关系是极其不利的。我们中华美国学会，作为研究美国，比较了解美国，特别关心中美关系顺利发展的一个团体，要在这里特别吁请美国的朋友们充分注意这一点。

在世界范围内，由于苏联的解体，也由于自从改革开放以来，中国经济始终以超过或者接近两位数的增长率发展而高居世界各国增长率的榜首，近几年来出现了一种“中国威胁论”的论调，甚至有人危言耸听地说像中国这样的儒教国家要同伊斯兰教国家联合起来组成反对以美国为首的西方国家的联合战线。这是毫无根据的。我们在本文一上来就说明中美建交意味着中国国家目标的改变，而这个改变是受到全中国人民的衷心拥护的，因为他们在现代化的过程中享受到了实惠，尝到了甜

头，而且进一步体会到过去以世界革命为国家目标只能给他们以实祸，给他们吃苦头。同世界上许多先进国家比，中国的现代化还只是处于极低的水平。中国不但迄今还仍然是一个穷国，而且还有近六千万人没有解决温饱问题。中国人知道自己要实现现代化还有很长的路要走。中国的人口众多决不是中国之福，因此中国人自己采取了“只生一个孩子好”的世界上最为严格的人口政策。这是对中国和世界的前途都有好处的事情，但是，居然有一些（恕我直言）无知的美国议员对此妄加攻击，实在令人遗憾。另外，最近中国发生了一件事情，就是1996年的中国钢产量超过了一亿吨而达到世界首位。但是中国政府几乎未加宣传，老百姓也几乎无人理会。如果此事发生在二三十年前一定会引起一阵喧嚣。中国人的沉默表示了中国人的成熟。中国很知道，这就像中国粮食产量位居世界第一那样并不值得大吹大擂。理由几乎是人人一听就能明白的：人均产量不但谈不上高而且还相当低，相对成本与价格都还大大偏高，质量低，品种少，甚至还不能满足中国自己的各种需要，相反却还有相当数量的存货销不出去。这一事实和1946年斯大林公开宣布苏联钢产量只要达到6000万吨就可以保证成为世界强国，与1959年中国以把钢产量翻一番达到一千零七十万吨就可以作为超英赶美的基础的疯劲儿相比，可以说明中国人成熟的程度。作为学者，我们不想以类似“不称霸”、“不做超级大国”这样的言辞来安慰我们的美国朋友们，但是，我们相信，随着中国人越来越享受到现代化的成果，同时也越来越体会到现代化带来的问题，我们一定会越来越成熟，越来越懂得中国人民的真正利益就在于在“和平共处五项原则”的基础上与世界各国和谐地生活，而且一起来解决全球化与现代化这个无可抗拒的进程给全人类带来的种种灾难和问题，首先是越

来越严重的环境污染问题和道德败坏的问题。

为了同世界各国人民更好地共同生活，我们中国知识分子，秉承中国的文化中“士”的传统，认为自己有不可推卸的责任来促进现代化的精神文明建设，首先是深化中国的市场经济、扩大中国的民主和法治，增加公共生活的透明度，使中国进一步与国际体系融合，使中国能更加为中国人与外国人所了解，所信任。但是同时我们也要乘此机会，向我们的美国朋友进一言。

“美国必须领导”这是打开中美关系的美国前总统尼克松的遗言。美国应该按照尼克松的话去做还是遵照其开国元勋华盛顿的告诫退回到孤立主义去？这是目前在美国国内正在争论的问题，但是美国立国已有200年，其国家目标必须有所改变则是不争的事实。作为唯一的超级大国，美国正在发挥着相当重大的作用也是不争的事实。全世界都看到，是美国打退了伊拉克对科威特的侵略，是美国把以色列和巴勒斯坦双方，又把波黑交战中的塞、穆双方带到了谈判桌上，对美国的这些行为我们是支持的，也没有看到世界上有多少人表示反对。虽然如此，我们却也看到美国似乎是越来越趾高气扬而狂妄自大，甚至公然以世界警察自居。尤其是近几年来，把自己的国内法当作国际法来推行，强要别的国家按照自己的意志行事。最近美国强行推行赫尔姆斯—伯顿法和达马托法，甚至引起加拿大和欧盟这些美国最亲密的盟友的反对，美国总统迫于形势也已不得不一再推迟其执行。连今年开岁第一期的《新闻周刊》都警告美国对弥漫全球的反美情绪再也不能无动于衷了。美国人可能确实珍视自己的价值观。然而，中国孔子的箴言“己所不欲，勿施于人”，和耶稣基督的箴言，“己所欲，施于人”同样被公认为是为人处世的黄金律令。这两句话可以互相补充，互

相发挥，只是世界上的思想家都认为后一句话必须以前一句话为前提，才是正确的结合。

从近代国际关系的角度讲，中国是一个后来者。我们不想在这里说自己在这方面有多少可以夸耀的经验。但是在中国的古代，我们有春秋时期与战国时期，当时的国际（interstate）关系往往被近代国际关系学者作为研究的对象与案例。至少在文化上，我们从那个年代起就有一个推崇王道、反对霸道的传统。对于任何谋求领导世界的国家来说，中国先哲的忠告总是：实行王道，否定霸道。霸道的结果只能是善战者服上刑！中国的和世界的历史一再证明这种智慧的价值。可是近年来美国的行为一再表现为仗势欺人。最近甚至不顾俄国的坚决反对而竭力推行北约东扩的政策，而不是去帮助化解俄国与东欧的宿怨。这在我们中国人看来是毫无远见而最后只会自招失败（sdlf－defeating）的政策 。我们希望美国朋友们能注意我们的忠告。

世界越来越小了，它已经缩小成美国人卡恩所说的“地球村”。村民的利害关系越来越结成一体。国际关系正处在转折点，面临着调整期，人类还不能排除出现大灾难的可能性，但是也第一次出现了在全球范围内走出战国时代，共谋和平发展的可能性。我们高兴地听到美国领导人最近一再声明，中美关系是美国对外关系中最重要的双边关系之一。我们可以说得更干脆一些，中美关系就是中国最重要的双边关系。中国人常说，美国是世界上最大的发达国家，中国是世界上最大的发展中国家，这话确实大有深意，值得好好思索。中美两国和则两利，斗则两伤。二十五年过去了，中美关系的发展已经远远超出了我们的先辈“联合反对霸权主义”的想像。可以毫不夸张地说，中美关系的好坏已经不但是亚洲，而且越来越成为世

界能否和平、稳定、繁荣的关键。

上面提到地球村，如果从世界的前途还充满着各种不测因素的角度看，地球村也可以比喻为狂风恶浪中的一叶孤舟。世界上已经有论者（其中包括美国人）提到了未来的冲突以至战争的可能。但愿他们都是错误的。在经过了造成亿万人死于非命的所谓“大死亡”（megadeath）的第一次、第二次世界大战和五十年的冷战以后，人类虽然取得了一些教训，但是还没有完全醒悟，因此我们现在还没有强有力的论据把这种危险全部排除。我们的愿望是，对世界的命运、人类的命运负有特别大的责任的美国与中国能再一次成为“同舟共济”的伙伴，共同努力，使我们自古多灾多难的世界经历狂风恶浪而走向和平、安定、繁荣的彼岸。

1997 年 1 月

从旋乾转坤到拨乱反正

——《基辛格秘档》序

李慎之

自从1784年美国船“中国皇后号”远航广州，中美两国开始交往以来，两百多年来的中美关系大体上可以说是好的，甚至可以说是很好的。其最高表现就是第二次世界大战期间，中美成为共同对抗日本的同盟国。但是1949年10月1日，中华人民共和国成立，中美两国立刻成为敌国，一直到1972年2月21日美国总统尼克松访华才开始有转机。又过了七年，到1979年1月1日中美两国才正式建立外交关系，同年2月下旬，邓小平以实际上中国最高领导

人的身份访问美国以后，两国关系才走上了正常，比较平稳，虽然时有摩擦，大体上仍不断发展的二十年。

在二十世纪下半期的世界上，各国几乎都以美国作为自己最重要的外交对象，不是敌人就是朋友，反正是最重要的国家。中国也不例外。事实上，在整个冷战时期，中国领导人心目中的外交路线，几乎全部就是对美国和对苏联的关系怎么摆的问题。任何其他的考虑，不论怎么大事张扬，无不居于从属地位。

从 1949 年到 1989 年四十年间的中国外交政策事实上是走了一个“之”字形，或曰“S”形。不妨用两句话来概括："十年一变，逢九必变"，可以表列如下：

联苏反美（1949 年起）①—→**美苏并反**（1959 年起）②—→**苏美并反**（1969 年起）③—→**联美反苏**（1979 年起）④—→**对苏和解**（1989 年）中国完成外交的全方位化。⑤

注：①1949 年，毛泽东宣布“一边倒”和评美国白皮书，次年发生朝鲜战争，从而确立了联苏反美的外交政策。

②公开批判苏修虽然始于六十年代，然而中苏关系恶化实际上始于 1959 年。内部传达一再申明这一点。

③1969 年珍宝岛事件中苏交火后，1972 年尼克松访华，苏联上升为头号敌人。

④1979 年中美正式建交，邓小平随之访美，明言“共同对付那个北极熊”，正式形成联美反苏的战略。

⑤1989 年苏共中央总书记戈尔巴乔夫访华与邓小平会谈，两国关系正常化。中国外交实现全方位化。

今天的中国青年大概已同世界上其他各国人民一样，理所当然地认为中国外交政策的目标是维护中国的国家利益。他们

很难想像，在中国，这样的观念大概到十年前才有人左顾右盼地、战战兢兢地提出来。而在二十年前，光是这样的提法就是反动的，不知会有什么样的厄运降临到敢于公然提出这种反动观点的人身上。

从 1949 年起，中国的外交政策的目标和它整个的国家目标就是“世界革命”。苏联革命胜利了，中国革命也胜利了，但是世界上还有三分之二的人民在一小撮资本家、帝国主义者的压迫与榨取下受苦受难，中国人能因为自己解放了就忘记了自己的穷哥们儿吗？中国必须与苏联老大哥一起“解放全人类”，不达目的，决不罢休。

不论现在的以及后世的细心的历史学家会发现中国建国以后受到苏联什么不公正、不平等的待遇，或是有什么利害冲突，但是从 1959 年起逐渐公开出来的中苏争论，至少表面上（或公开宣传上）是绝不涉及这方面的问题的。中国先是批评，后是谴责，最后是痛斥“苏联社会帝国主义”、“俄国新沙皇”，理由仅仅因为是苏联“变修”了。而苏联变修的第一条罪状，也决不是因为它有什么地方对不起中国，而是因为它居然同美帝国主义讲和平共处，这是对美帝的妥协，后来又逐步上纲到是对美帝的投降，是对列宁、斯大林的背叛，是对世界革命人民的背叛。苏联居然完全忘记了它本来要领导世界革命的义务与责任。这样的口诛笔伐在整个六十年代逐步升级，终于到 1969 年底爆发了中苏边疆上珍宝岛真枪实弹的血与火的战争。

正是这个时候，美国的当政者，也就是美国总统尼克松和他的国家安全事务助理基辛格，嗅到了中苏论战并不是（如当时不少西方政论家所以为的那样）在“唱双簧”，而是因为两国有着不可调和的矛盾。他们当机立断，通过各种渠道向中国表示美国愿意同中国搞好关系的意图。而且表示不惜降尊纡

贵，愿意亲自到与之敌对了二十多年的中国来见毛泽东。通过各种暗示和明示，毛泽东（他是中国的灵魂）终于也觉察到了，于是马上表示愿意接待。这次访问在1972年2月成为事实。它是世界史上少见的两个相互敌对，连外交关系都没有的大国元首之间的一次历史性的会面。

非常有意思的是，中国猛烈抨击苏联"反美不力"的结果，倒是自己首先与美国改善了关系。其中各种因素的变化（或不变）值得后来者深思。

这一次会见，无论对中美关系来说，还是对世界战略格局来说，确实是一件旋乾转坤的大事。关于这次会见的前因后果，种种布置和接触，各种秘闻和珍闻，已经不知道有多少人谈过而且写过了，然而最重要、最准确的细节还是躺在两国的档案库里。幸亏美国档案是有保密期的，满了三十年一定解密，又要感谢牛大勇、李向前等同志把它翻译成中文出版。有志于研究中国外交、美国外交、中美关系史、中苏关系史，还有有志于研究毛泽东、周恩来、邓小平以及尼克松、基辛格这些人物的思想与性格的人从此有了一个可靠的、准确的材料，因为它是不容掺假的原始记录。当然，若要做再深入细致的研究，还有待于中国方面档案的解密。此事目前虽然尚无可能，但是迟早总是要公开的。

在上面的表中，尼克松、基辛格访华的时间正处在"美苏并反"与"苏美并反"之间。不要看这里只是苏美两个字的次序颠倒了一下，它们是有原则区别的。在"美苏并反"时期，美国是中国的，也是世界人民的头号敌人，而苏联的作用则从"反美不力"发展到"为虎作伥"；在"苏美并反"时期，情况变成了苏修成为世界人民的，也是中国的最危险的敌人，而美国反倒成了世界革命人民的"间接同盟军"。这是当代世界外

交史上一个极大的转变。

虽然尼克松自己吹嘘过他的访华之行是"改变世界的一周"，但是我还是怀疑他当时是否已经认识到这对中国今后的道路真正是旋乾转坤的一周。它促成了中国的国家目标由"世界革命"逐步转向"国家利益"（或曰"民族利益"）的改变。

历来都说外交是内政的延长，但是在六七十年代的中国，这话居然可以倒过来。史无前例的文化大革命，其思想发动与理论准备却是为了"反修防修"，是直接与苏联变修相联系的。不能阻止今后的历史学家要按照常规来寻觅中美苏关系这样大逆转的内在的、潜藏的、物质的原因，但是他们千万不要忘了这一切都是在"打倒一切帝修反"的震天价响的战斗口号声中进行的，他们也无论如何不应该低估毛泽东对世界革命所抱的热诚与他对中国和他本人在其中可能起的作用与可能占的地位的自信。这是历史上以狂热的意识形态来指导外交政策的一个重要的特例。它的历史教训是多方面、多层次的。千万不要以为"这样的事情再也不会发生了"而予轻忽。

据说尼克松同毛泽东首次见面的时候，就表示美国与中国的世界观是不大相同的，但是，美国的实际利益驱使他到中国来。据说毛泽东对尼克松这样的坦率极为赞赏。虽然毛泽东在外交上完成了这样一个大举动，可终其一生也没有降低他在意识形态上的调门。只有最细心的观察家才能发觉，从"美苏并反"到"苏美并反"的微妙变化。

尽管如此，毛泽东亲自打开了冻结二十多年的中美关系却给邓小平在 1978 年的三中全会后推行改革开放的政策大开了方便之门。在 1981 年 6 月十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的的决议》中，对于毛泽东时代的外交政策没有一字批评，原因就在于毛泽东晚年做出了改善中美关

系的决策。实际上，全党可以没有遗憾地接受的毛泽东的遗产也仅仅是这一点，虽然是极其重要的一点。

中美关系的正常化是在邓小平开始领导拨乱反正以后才实现的。邓小平永远要感激毛泽东的是，后者毕竟亲自为他做了打破坚冰的工作。如果不是如此，要在70年代后期改善同美国的关系，几乎是不可想像的。

1957年以前和1978年以后，我对中国外交略有参与。至于尼克松访华这样的大事，就只有在干校旁观、耽心、着急、期盼的份儿了。现在译者把《基辛格秘档》一书译出，请我作序，我即将远行，来不及细看全书，只有把我对中华人民共和国外交史上最大的一件大事的最宏观的看法提供给他们，也提供给读者。希望对后来的研究者会有些帮助。在今天世界上，外交政策和意识形态一样，对一个国家来说，实在太重要了，甚至可以影响到它的人民的日常生活，这是我们大家已经亲身体验到的，不用我来饶舌了。

1999年3月

数量优势下的恐惧

李慎之

1993年夏季号的美国《外交》季刊发表了美国著名政治学者塞缪尔·亨廷顿的文章《文明的冲突》。其主要意思是说：在华约垮台、苏联瓦解、两大阵营的对抗（也就是冷战）消失以后，国际舞台上的冲突将不再以意识形态为界限展开，而主要以不同文明之间的斗争的形式展开。按照他的分类，现在世界上还有七八种文明即：(1) 西方即基督教文明；(2) 儒教主要是中国文明；(3) 日本文明；(4) 伊斯兰文明；(5) 印度教文明；(6) 斯拉夫即东正教文

明；（7）拉丁美洲文明，加上可能还有的；（8）非洲文明。亨廷顿还强调他本人所属的西方文明要受到所有其他文明的挑战，他特别担心的是儒教文明（实际上是指中国）与伊斯兰文明（主要指阿拉伯人和波斯人）可能联合起来对西方文明构成最严重的挑战。亨廷顿把“文明”定义为“文化的实体”，在行文中常把文明与文化混用。这倒无悖于通行的概念，1926年和申府先生在《文明与文化》一文中即详论两者实无区别。本文亦取此意，需要首先交代明白。

这篇文章发表以后，立即在国际舆论界与学术界引起相当强烈的反响，尤其以第三世界和中国为甚。秋季号的《外交》季刊就发表了七篇驳斥亨廷顿的文章。但是亨廷顿对此并不服气，又在当年《外交》季刊的十一/十二月号（案：就从这一期起，《外交》从季刊改为双月刊）撰文反驳。题为《如果不是文明，那又是什么?》副标题是《冷战后世界的范式》，借当代科学哲学家卡尔·波普尔的理论，说明他提出的“文明”以代替民族国家、意识形态等等而成为今后观察、讨论、判断一切国际纷争的“范式”，衮衮诸公的各种评论统统无异于废话。在此以后，世界各国的评论不断。就我的视野所及似乎尤以中国为多，猜想这大概是与他明确以中国文明为西方文明的第一号敌手有关，因此难免不引起中国学者义愤填膺。美国研究所所长王缉思同志还特地在1995年编了一本《文明与国际政治》，把中国学者的各种评论收集起来。除了一篇介绍亨氏理论要旨与他自己写的对中国学者论点的总评介外，收文二十六篇，据说还远未收全，真是洋洋大观，使我大开眼界。

不过，亨氏意兴未尽，大概真想给冷战后的国际关系学立一个欧几里德式或者爱因斯坦式的范式，又在1996年底出版了一本书，题为《文明的冲突与重造世界秩序》。全书还来不

及看到，可是他又在同年末一期《外交》双月刊发表了一篇十八页的长文《西方文明只此一家，并非普遍适用》作为他那本书的摘要。中国的《参考消息》曾予详细译介，读者应当超过百万。只是迄今为止，中国学术界还没有多少反应，《文汇报》最近倒连续发表了两篇文章，但多囿于三年前的那些老观点，看起来有点文不对题。现在只好由我来凑趣试加评论，以期作为引玉之砖。

这篇文章的题目，明言西方文明并无普世性。而且全文反复申明的主旨就是：现代化并不等于西化。已经有越来越多的非西方国家实现了现代化，而实现之后又都反对西方价值而复兴本土文化，实行自我伸张（self－assertion），甚至引用信奉伊斯兰教的马来西亚的总理马哈蒂尔的话说："欧洲价值只是欧洲价值，亚洲价值才是普世价值。"既然如此，发展中国家的爱国主义者，或者民族主义者大可表扬亨廷顿进步了。他毕竟认识到西方中心主义已经没落，今后的世界将是越来越多元化或者多极化的世界。这个事实或者趋势，已经为西方世界的中心的美国，而且自美国独立运动以来就是美国 WASP（指白种盎格鲁－撒克逊人新教徒，几百年来一直是决定美国的价值标准与文化走向的美国社会的主体）的名门望族的当代名教授所肯定，所承认，当然是值得称道，值得欢迎的。

这样说，决没有美化亨廷顿之嫌。细读全文，他除了在解释何为西方文化时不免有点自我表扬而外，对其他文明、宗教、种族……并无恶毒攻击或贬低之词。相反，他还看到了西方"四分五裂"，将成为非西方国家利用其内部分歧的尝试的牺牲品的可能。他还认为西方已经在衰落。"要延缓西方的衰落"，"保持西方的团结"，其方案就是守住北大西洋公约，以之为"西方文明的保障机构"，而且要明确"它的主要目的就

是保卫和维护这个文明"，完全是一副退守和无可奈何的姿态。

但是，从亨廷顿的三篇文章仔细寻绎，可以发现他并不是没有"难言之隐"，不过是在三年过程中通过三篇文章慢慢地、点点滴滴地透露出来的，而且最后也并没有明白说透。

这些没有明白说透的话，简单说起来，其实就是，西方把现代化教给了世界，然而其人数在世界总人口中的比例却越来越萎缩，不但已远远被非西方的人口所超过，而且除非发生常情无法预料的激变，还有最后被淹没的危险。这样的一个前景，不能不使西方文明最敏感的卫士，如亨廷顿这样的人，从内心深处感到忧虑甚至恐惧。

中国的读者一般不大意识到美国近三十年逐渐兴起的多元文化主义以至非洲中心主义对美国社会影响之大，然而真正大的影响还在后头。三年半以前亨廷顿的第一篇文章刚发表的时候，我正在华盛顿，我的第一个感觉就是亨廷顿的文明冲突论起源还不在于他对国际问题的观察而在于他对国内问题的感受，正如世界上一切大理论都起源于其创立者实际生活中的某一点深切感受一样。正在那个时候，美国《时代》周刊发表了《美国还是一个熔炉吗?》的"封面特写"，列举事实说明，由WASP主宰美国的时代正在过去，相反，不但它在美国已经成为少数而且以它为中心的全体欧裔移民，也就是接受美国价值的全体白人也即将成为少数。而几百年来一向受压迫、受歧视的黑人则已成为越来越活跃的少数民族，而且在一些最自由主义左派的白人所制造的理论支持下提出非洲中心论，认为人类文明，包括欧洲文明都源于非洲黑人，古埃及人、古希腊人都是黑人。他们反对美国以WASP的价值标准同化外来移民的原则，主张大学不再开设单一的教授西方文明精义的课程而要平等对待一切少数民族的母文化。这在某些名牌大学，已经实

际施行。除了黑人在人口中的比例上升比白人快而外，上升得最快的是拉美裔人，美国人称之为 Hispanics，如果再加上亚裔人，那再过五十年就可以超过全部欧裔白种人。除了黑人当年是以奴隶的身份来到美国因而并无自己固有的语言外，其他族系，尤其是西班牙语系的拉美系人（大多是本地印第安人与西班牙人和黑人的混血种）还强烈要求不能以英语为唯一的法定语言。在许多地方，西班牙语已取得与英语并用的合法地位，不但大街上的招牌与告示已双语并用，而且在有些社区说英语甚至没有人理你。总而言之，美国这口坩锅虽然在过去二百多年里（美国历史实际应从立国前的殖民主义时代算起）曾经熔化了从欧洲去的各个民族，但是现在却明显地表现出投料太多，老汁太少，火力不足，锅也太小，再也熔化不了越来越多的各种成份了。甚至于被钉着镣铐从非洲运到美洲的黑人，本来在语言与宗教这两方而已不得不接受主人给与他们的东西而且信奉基督教已有两百年之久，自从四十年前的民权运动以来也竟然有越来越多的人改宗皈依了美国自来没有的伊斯兰教，而且一再声言要成立“伊斯兰国”，甚至要求把带有黑人发音特色与非规范的语法特色的黑人英语制定为美国法定语言之一。诸如此类种种事实都不但使以正宗西方文化自傲的白种美国人极端厌恶，而且不寒而栗。随着人口数量的下降，他们知道他们还能够雄踞权力与财富的颠峰的时间已经指日可数了。

可以猜想，在迄今为止还是白人占多数的美国，这是一种有相当广泛的群众基础的感情或者思想，但是外人却几乎看不出多少表露。其原因就在于亨廷顿所谓的“西方文明的悖论”，美国的自由主义已经发展到不容许人们有任何种族歧视、宗教歧视、语言歧视、性别歧视的公开表现。如果你是一个处于社

会下层的“粗人”，你可以参加臭名昭著的“三K党”或者近年才出现的白人“民兵”，但是如果你是一个道貌岸然的西方价值与美国理想的卫士——一个有身份的自由主义者，你就只能把这种思想和感情压在心底。因为在几百年特别近几十年的自由主义与民权运动的传统下，美国已经出现了一个概念，名曰PC（politicalcorrectness），直译就是“政治正确性”。在美国要做一个政治上正确的人必须不能表露出任何歧视性的情绪。约定俗成，越来越严。比如对黑人吧，本来叫nigger（黑鬼）也无所谓，叫negro则是正规的用法，现在则这样的称呼完全可以挨耳光，起码要叫black，最文明正规的叫法是African Americans（非裔美国人）。你嫌噜嗦麻烦吗？可这才是政治上完全正确。学过英文的人都知道，主席是cbairman，可是现在就得叫chair - person，因为如果你称呼的主席是女性，你就犯了以女作男，在政治上不正确，或早违犯PC的错误了。这方面的清规戒律极多，对英语和对美国的知识两者都极为有限如我的人，实在说不清楚，只知道一不留神就会犯规出错，招人鄙视（以为你不文明），甚至仇恨（以为你冒犯了他或她）。因此李光耀在向美国人宣扬“亚洲价值”的时候，说完了“美国人认为‘人生而平等’，其实不然”这句刺耳的话以后，还要自我解嘲地加上一句“这样，我在政治上就不正确了”。他可以这样大胆狂言，因为他是一个亚洲的政治家。要是他是像亨廷顿一样的一位哈佛大学的教授，等待他的命运就很可能先是群众的抗议，然后是学校的解聘与失业（因为这样的人别的大学也不敢要）。正因为如此，亨廷顿写《文明的冲突》实在是努力压低了嗓门，面我们对他的心事的猜测也只有凭我们作为非美国人的特权了。

亨廷顿以文明为“范式”立说，面在诸文明因素中又特别

强调宗教，实际上他认为文明一宗教一种族是三位一体的。明眼人一望而知，他最深刻、最核心的范式恰恰是他不愿意多谈的种族界限，原因就在于，在美国当前的政治文化气氛下，这是一个最危险的题目，但是这又是他实在躲不过的话题。事实上在各方批评的压力下也不得不挤出一点儿来。他说："文明的范式也许也能适用于美国，……美国已经变成了一个肤色意识强烈的社会，……美国正在变成族群和种族（ethnically an-dracially）问题上越来越殊异的的社会。据国情调查局估计，到 2050 年，美国人口中将有百分之二十三是拉美裔人，百分之十六是黑人和百分之十是亚裔人。"换言之，2050 年是欧裔白人从多数变为少数的临界点。亨廷顿担心"如果新移民不能融入迄今为止支配美国的欧裔文化……那么美国人口的非西方化是否会意味着它的非美国化。"如果那样，"我们所知道的美国就将不再存在，而将随历史上其他思想体系不同的大国被扔进历史的垃圾堆了"。

中国的老话说"非我族类，其心必异"。亨廷顿不会不知道人类几百万年进化造成的血缘、形体、肤色等等的种族差异远比几千年历史造成的文明差异更难弥平。他只是不敢冒被视为"种族主义者"的大不韪而公开说出来罢了。

不要以为只有亨廷顿一个人有这样的危机感，在美国，这是一批越来越多的被称为"新悲观主义者"的共识。在文明冲突论发表的前一年，也许可称为当代美国最著名的史学权威小阿瑟·施莱辛格就出版了《美利坚的非合众化》，表示了与亨廷顿同样的忧心。与亨廷顿几乎同时，前总统安全顾问布热津斯基也出版《失控》一书，一再强调美国社会有"解体的危险"，其最主要的论据就是到 2050 年美国人口中的种族构成将发生根本性的逆转。大家知道，在美国的国徽和硬币上都印着美国

的国训 E PLURIBUC UNUM 三个拉丁字，意思是“一出于多”或者“合众为一”，现在，潮流倒过来了。

正因为如此，1993 年 6 月我在华盛顿刚看到《文明的冲突》的第一个印象是：亨廷顿把对美国前途的忧虑投射到全世界去了。三个月以后，我到了夏威夷的东西方中心，与一位年轻的日本学者谈天，问他对亨廷顿的文章印象如何，他的回答十分简单：“desperate”（绝望），倒也干脆。

亨廷顿有没有理由把美国的问题投射到全世界呢？答案是肯定的。

首先，按照亨廷顿的标准，作为西方文化载体的欧洲北美人口历来不足世界五分之一，何况近几十年来一方面它本身的生育率下降，而另一方面其他地区的人口生育率却不断上升，比例的反差越来越大。对亨廷顿来说也许更加重要的是：基督徒的人数日益减少，他认定十年之后，穆斯林的人数将超过基督徒。其次，西欧北美的非白人移民近年急剧上升，许多国家因此而出现了与美国相同的内部问题。亨廷顿指出欧洲国家已在收紧移民政策，并且建议美国也要这样做，但是能否收效尚未可知。像美国出现的白人“民兵”组织、欧洲出现的新右派、德国出现的新纳粹和澳大利亚最近出现的反亚洲人浪潮都在加强着亨廷顿的论据。

亨廷顿在最近这篇文章中说：“西方已经没有经济的或者人口的活力足以把自己的意志强加于人了。”“人口的活力”这几个字透露了亨廷顿的真意。

另外，亨廷顿对国际形势提出的若干自己的观察，确实可以说是深刻的，而且已被事实所证实。例如：他认为现代化与经济发展既无必要也不可能造成文化的西化，而只会导致本土文化的复兴。他看到虽然美国的大众文化（包括电影、电视、

流行歌曲……）看来似乎是以不可阻挡之势席卷世界，但都受到精英分子越来越强的抵抗。他看到第二代第三代受西方教育的非西方知识分子与第一代不同，后者更强调本土文化与本土价值。由于他所谓“西方价值的悖论”，正是全球化带来了民族主义，也正是现代化带来了各种宗教（或者更笼统地说各种本土文化）的“原教旨主义”的复兴。他还看到，英语表面上似乎越来越国际化，但是英语的实际势力正在减弱。民主政治往往趋于使政府乡土化而不是世界化。还有，在西方认为有普遍价值的东西，如果推广到非西方就是帝国主义。……

决不能随随便便把亨廷顿叫做种族主义者，在他的文章中并不能容易地嗅出这种味道来。他无疑是西方中心主义的遗老，但是他已不敢公然嗟叹盛世难再，而只敢承认西方已经衰落。他说“西方价值之所以可贵正在于它的独特性，而不在于他的普遍性”。不难推断，从西方中心时代的颠峰跌落下来，他心里是不会好过的。他为西方设计的战略只是严守北大西洋公约以自保，但是在铺天盖地而来的“黄祸、绿祸与黑祸”面前，他并没有表现出强烈的信心。（这是一位亚洲朋友的话，绿祸指伊斯兰、黑祸指黑非洲，因此还不能把这样“政治上不正确”的“反 PC”的话安在亨氏头上 。）对于黑祸，在世界范围内，他的恐惧要小一些。这可能是因为黑非洲迄今为止还没有表现出强大的经济活力，因此在他的文明分类中，只是把“非洲文明”列为“可能有的第八种文明”。他也有相当的“统一战线”意识，把日本文明单列而且与西方文明拉在一起就是一个突出的例子。此外他极力想把拉美文明也拉作西方文明的同盟军，而且对俄罗斯也偶露拉拢之意。考虑到俄罗斯人既是白种人又是基督徒，这一心事不难理解；但是几十年的敌对，以及天主教与东正教上千年的分裂又使他顾虑重重。

亨廷顿的理论内在的悖论是十分明显的，人类自古以来的各大宗教、各大思想体系，都不但把自己的价值观看成是普世性的，而且都预设人性有统一的价值标准，近代的启蒙思想家和革命思想家（如马克思主义）也并不例外。亨廷顿鼓吹的“西方文明”比之于历史上的英国文明、德国文明、法国文明、西班牙文明……各种各样的特殊文明来已经可以说是一种范围相当广大的“普遍文明”了，如果对照他自己说的“第一、第二次世界大战不过是西方的内战”的话，矛盾尤其明显。为什么五十年前还在打得你死我活的国家今天就已经可以统一在“西方文明”的旗帜下了呢？但是亨廷顿所说的“在可见的将来，不会有普世的文明”这话应当是可信的。人类的历史已经有几百万年，而文明的历史从苏美尔人算起还不过七千多年，即使是一个理想主义者，在经历了这么多的挫折以后也不敢相信再有几十年的时间就能实现世界大同。因此亨廷顿的下一句话，也就是第一篇《文明的冲突》的结语——“有的只是一个包含不同文明的世界，而其中每一种文明都得学习与其他文明共处”，听起来有一点伪善的味道。

总而言之，亨廷顿的观点值得重视，因为它们代表着一种深刻的恐惧。正如我们上面所分析的，这种恐惧决不仅仅代表他一个人，而是代表着一大批人。大家知道，恐惧会产生仇恨，而仇恨又能孕育战争，而亨廷顿所设计自保的方案竟还是已有半个世纪历史的人类史上最大的战争机器——拥有核弹的北大西洋公约组织。这不能不引起我们的警惕。虽然亨廷顿声称冲突并不等于战争，然而他也不排除创造冲突可以是战争。“文明的冲突”是一种说着说着就会自动实现的带恶兆的语言(self - fulfiling expectation)。大家都知道，人类的生存空间几乎已经塞满了，甚至已经是过度拥挤了。布热津斯基曾经说二

十世纪是人类历史上最丑恶的"大死亡的世纪"，同时他也不能排除二十一世纪不爆发同样的惨祸。我相信我自己是一个理想主义者，我相信普世文明终会出现，但是几十年、一二百年对人类的文明史只不过是一瞬间。人类是否还要流血流泪再走过一段满布荆棘的道路才能通到开满玫瑰花的芳草地呢?

1996 年 11 月

二十一世纪的忧思

李慎之

1989年底，柏林墙被推倒，东欧一些原来由共产党领导的社会主义国家统统转向，冷战结束了。接着，由美国领导的多国部队在海湾战争中大获全胜，苏联解体。这一连串的事件在西方国家特别是在美国很是引起了一阵乐观的思潮。在民间，日裔美籍学者弗兰西斯·福山发表了轰动一时的论文《历史的终结》；在官方，当时的美国总统布什提出要建立世界新秩序，并且在1992年的美国大选中，向选民许诺要引导他们走向"第二个美国世纪"。

布什的豪言壮语，和福山的哲学结论不久就都成了肥皂泡。现在出现在美国上空的是一团悲观的乌云。代表美国知识界思想风向的《大西洋》月刊连续发表了罗勃特·卡普生的《正在到来的无政府状态》，马修·康纳利和保罗·肯尼迪的《想必是所有的非西方国家一起反对西方》和约翰·米尔夏默的《为什么我们不久就会怀念起冷战来》。另一家有国际影响的《外交》季刊则发表了萨缪尔·亨廷顿的《文明的冲突》。主旨都是在告诉人们：混乱正在迫近，暴力触目皆是。无论是在世界范围内，还是美国国内，分裂的因素都在增长。这一些现象被 1995 年的《外交政策》季刊称做“新悲观主义”。

这些著作中，卡特总统的国家安全顾问布热津斯基 1993 年出版的《失去控制：二十一世纪前夕的全球性混乱》似乎更值得注意。

稍稍出人意表的是，布热津斯基是以思想的、文化的，尤其是宗教的哲学的视角来回顾与前瞻未来世界的形势的。他在序言中就表明“本书是以下述中心假设为依据的。说到底，动员人们采取政治行动并从而塑造世界的正是思想。……政治思想大概会越来越重要，它要么成为精神凝聚力的源泉，要么就是混乱之源，要么成为达成政治共识的基础，要么就是冲突的祸根”。

他把行将过去的二十世纪称做“大死亡”的世纪。据他的推算，由于战争和各种斗争而死亡的不少于一亿六千七百万人，很可能高达一亿七千五百万人，其规模是历史上空前未有的。在他看来，造成这种杀戮的原因是起源于十九世纪的三个相互关联的巨大力量：（一）识字的普及；（二）工业革命；（三）城市化。这些一般公认为进步的标志使民族主义、理想主义、理性主义和现世主义沆瀣一气并经过法国革命的催化产

生了日益增强的沙文主义、帝国主义、乌托邦主义、教条主义和极权主义。而这些就是造成二十世纪的“大死亡”的动因。这些现象都是最先在十八世纪发生在欧洲，经过十九世纪的酝酿，终于使公然宣告“上帝死了”的欧洲成为二十世纪的罪恶的策源地。

布热津斯基认为，“总的说来，在大部分已知的历史中，人类一直是相对地顺从其周围的世界，承认本身也是自然界的一部分。生存的严峻要求都被认为是‘自然的’而恭顺地承受下来。”而“工业革命促使人类向自然界统治生命的挑战能力有了量的飞跃。现世主义越来越把注意力集中到尘世生存的中心地位，提高人类的凡胎肉身而贬低人类的精神领域，最终甚至认为，只要忠实地遵从所揭示的新的真理，人间天堂也是可以达成的目标”。这样，“人类把历来托付给上帝的角色分配给了自己”，相信“理性”可以指导政治行为，从而“形成了一种为理想主义的目标而从事社会工程的倾向”。结果，“二十世纪成了空前地致力于建立全面的社会控制的第一个世纪”，出现了空前的悲剧。

现在，既然两次大战都已过去，冷战也已结束，理想主义的社会工程以失败告终，人类难道不是可以乐观地进入二十一世纪了吗?

但是，布热津斯基的答案是否定的。因为在他看来，在严酷的人为控制消失以后，又彻底转向相对主义的一百八十度的大转弯，出现了全然失去控制的局面。

他认为，“几乎所有的既定价值标准，特别是在世界先进地区大规模地瓦解了”。世界因此已陷入了“全面的精神危机”。

这个精神危机首先是西方，尤其是“先于世界大部分地区

进入新时期的”美国，带头造成的。

美国现在是唯一的超级大国，它的权力举世无双，然而“美国的权力不等于美国的权威”。权威只能建立在共同的价值观的基础上，而美国的价值观倒是有全球性的影响力，可惜这是一种无休止地追求物欲的消费主义的价值观；美国文化的影响力也确实风靡全球，可惜只是它那“庸俗粗野的大众文化”。

布热津斯基认为今天的世界需要美国的领导，但是不但“美国的权力已不足以支持美国的立场”，而且“如何把它的权力转成为拥有道德合法性的领导”也已大成问题。

他开出了一个清单，列举美国面临的二十个问题：1. 债务；2. 贸易赤字；3. 低储蓄率和投资率；4. 缺乏工业竞争力；5. 生产率增长速度低；6. 不合格的医疗保健制度；7. 低质量的中等教育；8. 日益恶化的基础设施和普遍的城市衰败现象；9. 贪婪的富有阶级；10. 爱打官司到了走火入魔的程度；11. 日益加深的种族和贫困问题；12. 广泛的犯罪和暴力行为；13. 大规模毒品文化的流行；14. 社会上绝望情绪的滋生；15. 过度的性自由；16. 通过视觉媒体大规模地传播道德败坏的世风；17. 公民意识下降；18. 潜在的制造分裂的多元文化主义抬头；19. 政治制度已不能沟通上下；20. 精神空虚感日益弥漫。这个情单包含着经济的、社会的和哲学上的三大类互相重合的问题，“说到底，不大可能得到决定性纠正的是第二、第三类的问题”。“美国显然需要花一段时间，在哲学上进行反省和文化上作自我批判。必须认真地认识到，以享乐至上作为生活的基本指南是构不成任何坚实的社会支柱的；一个社会没有共同遵守的绝对确定的原则，相反却助长个人的自我满足，那么这个社会就有解体的危险。”

布热津斯基一再指出美国社会有“解体的危险”，甚至推

测美国可能出现此伏彼起的“城市游击战”。这不是他一个人的恐惧，而已经是许许多多人表示的共识。除了今天世界上许多国家都面临的价值观念的混乱的问题而外，它自己还多了一个种族构成变化的问题。到 2050 年，美国人口中，欧洲裔的比重将从百分之六十下降到百分之四十。“这时的美国将与不久前的基本上是欧洲血统的的美国迥然不同，它更可能反映出业已使世界分裂的文化的和哲学的分歧。”“因此，美国内部的社会和文化难题所构成的对美国全球地位的危险有两方面：一方面，一个基本上由缺少深刻的人的价值和追求物质享受的思想所支配的社会形象会削弱美国社会模式的全球吸引力；另一方面，这一形象会在全世界多数贫困的广大群众中引起过于夸大的物质期望，这类期望的落空就必然会加剧他们对全球不平等的愤慨之情。”

在分析了美国享乐主义的价值观不断削弱美国的道义权威与领导能力，而日本和欧洲又无论如何代替不了美国以后，布热津斯基明确提出“全球不平等现象势必成为二十一世纪政治中的重大问题”。

“纵观世界历史，在以往的大部分时间里，不平等现象都还能为人们容忍，因为各大陆之间远隔重洋，文化相去甚远，而今世界各地之间距离缩短，交往密切，人们在政治上普遍觉醒，不平等现象就变得难以容忍。”这种不平等不但存在于国际范围内，而且存在于各国内部。“人们强烈地抵制这种不平等现象。在未来的一段时间内，这种抵制可能仅处于开始阶段，更多地表现为愤恨而不是有组织的行动，但是几乎可以肯定它将日益渗透到占人类绝大多数的人们的观念之中。他们了解并且嫉恨一小部分人的享乐和满足。”因此，布热津斯基一再强调“平等问题越来越成为人们注意的焦点”。

令人更加忧虑的是，“随着世界人口的增长，财富分配不平等的现象更为显著”。“据大多数专家认为，到 2000 年世界人口将接近七十亿，而 1900 年还只有十五亿。到 2025 年将达八十五亿。更加糟糕的是，这些人口大约有三分之一集中在欠发达国家的贫民窟中，使他们极容易接受激进的政治鼓动。”

与此同时，“最终将威胁到整个人类生存”的生态问题日益严重。一方面，正是发达国家对生态造成了最严重的破坏，因而对生态平衡日益关注；另一方面，穷国正在步富国的后尘在实现工业化的过程中常常不顾一切，因为这是它们摆脱落后和贫困的唯一途径。因此“对生态的强调将成为加剧富人和穷人冲突的又一个因素”。至少，信徒已近十亿之众的伊斯兰教已明确表示要反对这种“邪恶的现代化”，因为“它的驱动力是在文化上向最基本的感官冲动投降”。

历来把公平作为教义的主要内容的各大宗教越来越关心社会主义，也有助于“把不平等问题变成当代的中心问题”。

这样，布热津斯基心目中的未来世界的图景已经现出相当清晰的轮廓了：越来越多的人口挤在一个越来越小的地球上，纷争随时可以出现。唯一有资格领导世界的超级大国——美国，实际上已丧失了领导能力，不但因为它物质力量不足，也因为它在精神上失去了像十八世纪法国那样能以民族主义与民主主义对世界所起的“催化作用”。美国的消费主义享乐主义文化一方面引起其他国家的羡慕与追求，使它们腐化堕落，一方面又引起后者的嫉妒与憎恨。“对于人类来说，提高了的期望和实际能力之间的差距再没有像目前这样大”。当大多数人力求要过平等生活的愿望得不到满足时，“新的政治上的荒谬事件又可能一阵阵爆发”，可能会出现新的“准法西斯主义”。布热津斯基引用施莱辛格 1992 年的论调说：“未来的世界秩序

的特点将是强权政治、民族对抗和种族关系紧张。”他还补充说，“即在某个时候，在世界地缘政治的激烈动荡的漩涡中，可能会使用大规模毁灭性武器。”

这是一幅阴暗的图景！

有没有可能扭转这种局面呢？布热津斯基的答案是：“如果人类要真正掌握自己的命运，就必须克服全球精神危机”。“就要掀起一次新的历史浪潮，使价值观念和行为方式根本改变，才会革除积弊。实际上它产生了一种漫长的文化自我重新审视和哲学的重新估价过程，这一过程将随着时间的推移影响着西方和非西方世界的政治观。”

但是，在混乱的现象确乎日益明显的现在，人们又看到了多少这种重新审视和重新估价的迹象呢？

《失控》全书最乐观的一段话是这样说的：“虽然分歧在全球普遍存在，但是随着人们逐渐认识到自然资源的有限性和世界生态系统的脆弱性，一种共同命运感在全球萌生，并且渐渐成熟。这种认识在某种程度上抵消了全球范围内人们观点的极端化倾向，至少为采取某些有限的联合行为奠定了基础，特别是在生态问题上。”

看看1992年里约热内卢首脑会议以来的事实，这种联合行为确实是“有限”得很！看来布热津斯基的逻辑大概相当于我们中国人所说的“不碰南墙不回头”，然而那首先是要以头破血流为代价的。

像西方许多有识之士一样，布热津斯基对电视所起的破坏作用深恶痛绝。他认为“大众媒介所传播的价值观念完全可以称之为道德败坏和文化堕落”，而“电视尤其是罪魁祸首”。电视在内容上遵守“恶币驱逐良币”的来欣定律，为了吸引观众而日趋下流，在效果上则遵守“供给决定消费”的萨伊定律，

引导社会腐败颓废。“可以毫不夸张地说，好莱坞影片和电视制作厂家已成了文化的颠覆者，正是它们——毫无顾忌地利用美国宪法第一修正案所提供的保护——一直不断地传播自我毁灭的社会伦理。”在国际上，电视中所传播的美国生活方式不但不能给美国赢得尊敬，而且只能增加外国人的不平等感，而扩大国际动荡。

布热津斯基写这本书的时候，还没有来得及把目前日趋走红的多媒体和信息高速公路包括进来评论。可以肯定的是，它们必然会大大地加强他所痛心的负面现象。如《失控》所说，“人类不能控制，甚至不能决定日益发展的物质力量的基本方向。”事实上西方有识之士发出类似的呼吁与斥责已经有许多年了，但是趋势不但看不到有任何的扭转，反而以越来越大的速度前进。这确实是一个“失控”的世界。

布热津斯基提到科学技术发展另一个不可测度的方面——遗传工程或者基因工程。他说遗传工程已开始使人们步入窘境，它“可能分裂人类”，矛盾的尖锐甚至超过以前将人分为特权者和贫困者。对人的十万个基因的解密工作已取得进展。有人预测，在今后大约十五年内，改变人的遗传基因将成为可能，防止疾病的工作还必然要应用到人类本身。“结果对人的生命来说可能是具有革命性的，其影响之大在人类史上是空前的。在没有任何道德制约准则的情况下就有听任遗传工程的动力自行其是的危险。”“从遗传上改进智能和体能属性首先将用于世界上那些有特权的人，从而在遗传上改进的人和其他人之间就可能形成新的分裂，这会令人不寒而栗地想起希特勒种族净化的狂想。”

除了这些话，人们不能要求作者作出更多的评论了。他所能作的只是提出问题，没有人知道这些问题如何解决，甚至能

不能解决。至少这个处于失控状态的世界是没有办法解决这些问题的。

人类在二十世纪刚从G·奥威尔的《一九八四》这样的人间地狱中走出来，难道二十一世纪就又要进入A·赫胥黎在《奇妙的新世界》中所设计的"人间天堂"里去吗？

器官移植手术的发展、人工智能的发展、到基因工程的发展使布热津斯基提出："人究竟是什么？人的真正的不可削弱和必不可缺的品质是什么？一个人的本体到底在那里？"

谁能回答这个问题呢？

作为一个著名的国际战略家与外交家，布热津斯基用三分之一篇幅讨论了美国、日本、欧洲、俄国和中国可能的发展前途和地区集团化的趋势。他的分析也许可以说得上是一个行家，但是其实也并没有太超出一般的老生常谈，尤其是他几乎没有怎么联系到他在进行全球分析时所考虑到的长期性变数。预测历史的发展是十分困难，甚至不可能的。布热津斯基曾因为1989年在苏联崩溃前夕出版《大失败》一书而给人以臆测必中的印象，其实比较准确的预言只有到接近瓜熟蒂落的一刻一切迹象都已显示出来时才能作出。他在序言中开宗明义就把本书称作"不是预言而是紧急的警报"。作者着急的心情灼然可见。但是言之者谆谆，听之者又如何呢？他一再要求西方首先是美国进行哲学的反思，重建道德的制约，然而我们迄今仍然看不到明显的反应。流行的仍然是他认为不讲是非善恶的"后现代"思潮。

尽管二十世纪留下了"蓄意谋杀"了一亿七千万人的记录，但是它所增加的人口却比人类繁衍几百万年到十九世纪末的积存数还大两倍以上。后一个数字留下的问题比前一个数字留下的问题更难对付。地球的大小不变，而人口却越来越快地

翻番。一方面是生活水平的提高，另一方面是生活空间的压缩。一方面是知识程度的提高，一方面是物质欲望的膨胀。一方面，信息高速公路的出现缩短了人与人之间的距离，一方面对贫富悬殊的认知扩大了人与人之间的对立。在同自然的斗争中，人已经把环境破坏得越来越不适于人生存了，现在人又即将取得改变自己的能力，结果又将如何呢？……这些情况使得布热津斯基说，人类现在正“处于神秘莫测的新世纪的边缘”。他提出了这样的问题：“人类的历史在哲学上的含义是什么?”最终还问：“人的本质是什么?”，这个问题却无论如何是人类所逃避不了的。不但美国人、欧洲人、非洲人、日本人……要回答这个问题，中国人也要回答这个问题，我们能不能在这方面做得快一点，好一点呢？

1996 年 4 月

"革命"辨正

——兼析李泽厚"告别革命论"

何家栋

经过一系列革命尤其是"史无前例的无产阶级文化大革命"后,"革命"二字的意义变得暧昧起来,其价值也受到了置疑。"革命不如改革,改革不如改良,改良不如保守"日益成为强势话语,觊觎着学术话语的中心地位。有的人公开挞伐革命,有的人则悄悄收起了这个用语。本文将对一个世纪以来的中国革命重新进行审视,同时也把目光投向中国的反革命。反革命有两种,举个例子来说明。在"文革"中,既有所谓"黑五类子弟"在"破四旧"运动中因

身败名裂、家破人亡终于挺而走险、行凶报复而成为“现行反革命”，也有所谓“红五类子弟”根据马克思主义原理对上述运动表示怀疑和提出批评而成为“现行反革命”，这两类反革命显然是有区别的。这里主要关注的是后者，即革命的反对论者。他们往往与革命者有着共同的对立面和类似的理想目标，虽然他们时常被革命者视为最危险的对手，但并不是本来意义上的革命对象。在为历史上受尽埋汰的反革命洗清污垢的同时为革命正名，是本文的宗旨。在行文中，将顺便对李泽厚的“告别革命论”进行一些分析和批评。

一、共和革命及其论敌

弗兰克（Wolfgang Franke）指出：现代汉语中的“革命”是“中国古代传统的革命概念和近代西方思想及西方‘革命’概念的结合。”①首先实现这一结合的是日本学者，然后才被引进到现代汉语中。“革命”与“政治”、“社会”、“经济”等都属于那种既是本土语又是经过日语的翻译语。据陈建华考证，是1890年面世的王韬《重订法国志略》首先引进了“法国革命”的概念。该书有关法国大革命的章节，主要因袭了日人冈本监辅《万国史记》的叙述结构和语汇。冈本的叙述基本反映了明治时代的日本学者对法国革命模棱两可的历史评判：一方面在具体描写巴黎市民的暴动及整个革命经过时，称之为“叛党”、“暴徒”，避免使用“革命”一词；另一方面，“法国革命”作为The French Revolution的译语，意味着对其世界历史中的地位作一种肯定。但在王韬的书中，只因袭了冈本对法国

① 参见陈建华：《“革命”及其流传——王韬与“法国革命”东渐》，载《读书》，1998年第6期

革命的部分表述，结果是失去了原著中对革命较为微妙、新鲜的理解，而对法国革命的恐怖描绘更使"革命"背上了黑锅。戊戌变法期间，无论是章炳麟谈到"泰西"的"革命"，还是康有为描述"法国革命"，都极力加以贬斥，这和王韬《法国志略》的影响不无关系。陈建华指出："对于章、康等人来说，无论是'革命'还是Revolution的意义，都被简约为政体的取舍存亡的方式。这样把'革命'既作为外来的异物又作为自身传统的包袱而加以双重的拒绝，遂产生文化选择的悲剧性。极力渲染'革命'的可怕，固然蕴涵促使改革、挽救清廷的善意，殊不知其结果却切断了儒家革命理论的道德资源，使清廷失去革命权威的庇护，预示了中国政治体制朝激烈变动的方向移动。"①

将孙中山和他的同志称为"革命党"，也是日本人的首创。1895年广州起义失败后，孙中山和陈少白等被迫流亡日本，他们在神户一登岸，就读到当地报纸上"中国革命党领袖孙逸仙"抵达日本的消息。鉴于儒家学说中有"汤武革命"的说法，孙中山等人对日本人给一个传统的中国术语赋予现代的意义感到高兴，欣然接受了这一称谓。陈少白后来写道，日本人使用的这三个字的影象深深印在他们的脑中，孙中山当即决定："今后，我们就称革命党。"②孙中山此后在伦敦蒙难和被释，更使他获得了世界性的声誉。与孙中山有来往的英国下院议员戴维德就公开宣称，他同情中国的革命。③但是，此时在中国本土，革命的拥护者还绝无仅有，不成气候。

① 同上，84页
② 转引自史扶林：《孙中山与中国革命的起源》，中国社会科学出版社，1981年版，86页
③ 同上，112页

儒家传统思想中的“革命”与“天命”有着密不可分的联系。如果君主有德，敬天爱民，其统治就具有合法性；如果君主失德，天命就不再庇佑，改朝换代的革命便在所难免，且具有正义性。经过甲午、戊戌、庚子三次事变，尤其是在订立丧权辱国的辛丑条约后，相当一部分国人的心目中，清廷的气数已尽，连原来贬斥革命的章炳麟此时也和孙中山“定交”。正如康有为所说，“戊戌之春，湖南已发自立易种之论，幸而皇上赫然维新，固异说稍释。及己、庚之间，溥儁立，京城失，人心骚动，革命之说复起。及去年旧党渐诛，回銮日闻，天下人人侧望，咸以为皇上立即复辟，异说渐静。及回銮后，不闻复辟，至今半年，天下复嚣然愤然而谈革命自立矣，广西之乱又起矣。”显然，革命需要适当的时机，而革命的形势并不是革命党人自己能够造成的。按照康有为的说法，“此皆李莲英、荣禄二人并力以亡国也。各宗室大臣、各疆臣环视而不动，是助荣禄、李莲英以亡之也。夫人心之变，岂有极哉！”[①]确实，人心的变化是难以预测的。几年前在士人心目中毫无地位的孙中山，此时已被视为刘邦、郑成功、洪秀全一类人物。黄中黄在所译《孙逸仙》一书的自序中说：“孙逸仙者，近今谈革命之初祖，实行革命之北辰，此有耳目者所同认”。张难先在《湖北革命知之录》中回忆：“热烈之志士时时有一中山先生印象，盘旋牢结于脑海，几欲破浪走海外以从之，不能得，则如醉如痴，甚至发狂。此实当日普遍之情形”。[②]

然而，孙中山的革命已经不同于中国历史上改朝换代的革

① 谢遐龄编选：《变法以致升平——康有为文选》，上海远东出版社，1997年版，420页

② 转引自陈锡祺：《孙中山与辛亥革命论集》，中山大学出版社，1984年版，7页

命，而是融入了“近代西方思想及西方‘革命’概念”的共和革命。共和革命的目标由同盟会纲领明白揭示：“驱除鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权”。革命的指导思想是孙中山所归纳的民族、民权、民生三大主义。孙中山的革命宗旨十分恢弘，他说：“诚可举政治革命、社会革命毕其功于一役，还视欧美，彼且瞠乎其后也。”①

《易传·革卦》云：“天地革而四时成，汤、武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣。”在革命党人看来，共和革命顺乎天意之正当性是无可置疑的。清廷统治合法性的丧失，不仅由于其一再丧权辱国，尽失民心，而且由于专制政体违背了进化论所揭示的“由野蛮而进文明”的世界公理。邹容在《革命军》中写道：“革命者，天演之公例也。革命者，世界之公理也。革命者，争存亡过渡时代之要义也。革命者，顺乎天而应乎人者也。革命者，去腐败而存善良者也。革命者，除奴隶而为主人者也。”②然而，“革之时义”中除了正当性外还有适宜性的另一层涵义。刘小枫说：“自然性的革命释义（如易学象数派）的要点是，革命要重时机，有如四季之革变，其时机自然而然，恰到时处，如今人徐志锐所谓‘变革之事去旧取新事关重大，不可轻易进行，……到了非革之日才能进行变革’。按此释义，革命的‘顺乎天’之义是‘应时’。”③康有为、梁启超等改良派反对共和革命，其着重点正是放在这层意思上。

萧公权指出：康有为君主立宪的主张，他对近代化的渐进主张，以及他反对用革命方式立即取得民主，不应埋没他坚持

---

① 转引自张枬等编：《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，上册，三联书店，1959年版，82页

② 同上，第一卷，下册，651页

③ 刘小枫：《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，1997年版，503页

君主立宪仅仅是彻底民主的第一步的事实。换言之，君主立宪并不是民主以外的一个选择，而是中国的第一个民主设施。康本人在1911年说，建议采用宪法无乃建议一大革命，此一革命将结束君主拥有国家的体制。因此萧公权的结论是："改革派与革命派同具一基本上相同之目标，即途径虽有和平与暴力之别，却都要将中国民主化。"[①]其实，康有为、梁启超之辈也并非一概排斥暴力途径，戊戌年"围园"之谋，庚子年"勤王"之役，世纪初的几年中对"暗杀"的鼓吹和实行，均为明显的例证。他们反对革命党人的激进主张，主要是出于对形势与时局的判断有别。事实上，在一些重大问题上，革命派始终无法正面回应改良派所提出的质疑。

康有为认为：夫今日中国积弱，众强环视，国人所当忧者，不在内讧，而在抗外。欲抗外而自保，则必当举国人之全力，聚精会神而注于是，或可免也。方当同舟共济之日，若为内讧，则兄弟阋墙，外御其侮，恐为阿坤鸦度之能脱于西班牙，而适利美国之渔人，至时则永为奴隶，永无自立。[②]梁启超提醒自己的论敌：要之兵法曰，毋恃敌不来，恃我有以待之。今日不言革命则已耳，苟言革命，万不能曰，外国殆不干涉，而掩耳盗铃以自慰也，万不能以空谈及模糊影响之言以自欺也。今持革命论者，亦曾计及此而确有自信乎？若有之，请语我来；若其未也，则不惧外国干涉之言，慎勿轻出诸口也。[③]革命党人陈天华蹈海前留下遗言：然鄙人之于革命，有与人异其趣者，则鄙人之于革命，必出之以极迂拙之手段，不

---

① 萧公权：《近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社，1997年版，195页

② 《变法以致升平——康有为文选》，423页

③ 梁启超：《饮冰室合集》，2，文集之十九，中华书局，1989年版，22页

可有一毫取巧之心。盖革命有出于功名心者，有出于责任心者。出于责任心，必事至万不得已而后为之，无所利焉；出于功名心者，己力不足，或至借他力，非内用会党，则外恃外资。会党可以偏用，而不可恃为本营。日俄不能用马贼交战，光武不能用铜马赤眉平定天下，况欲用今日之会党以成大事乎？至于外资则尤危险，菲律宾复辙，可为前鉴。凡作一事，须远瞩百年，不可徒任一时感触，而一切不顾。一哄之政策，此后再不宜于中国矣。如有问题发生，须计全局，勿轻于发难。此固鄙人有谓而发，然亦切要之言也。[1]对于外国干涉的顾虑，不能视为杞人之忧。历史证明，外国政府尤其是日本政府，一直在支持和操纵对抗中国中央政府的政治力量，成为辛亥革命后中国内乱不已、国无宁日的主要原因。

康有为说：谈革命者，开口必攻满洲，此为大怪不可解之事。夫以开辟蒙古、新疆、西藏、东三省之大中国，二百年一体相安之政府，发攘夷别种之论以创大难，是岂不可已乎？若夫政治专制之不善，则全由汉、唐、宋、明之旧，而非满洲特制也。今革命者，日言文明，何至并一国而坐罪株连之；革命者，日言公理，何至并现成之国种而分别之，是岂不大悖谬哉！[2]梁启超因而提出，中国只可行政治革命，不可行种族革命。"政治革命者，革专制而成立宪之谓也，无论为君主立宪，为共和立宪，皆谓之政治革命。"[3]在种族问题上，则应放弃汉族对国内他族的"小民族主义"，而取合国内本部属部以对于国外之诸族的"大民族主义"。革命党人汪精卫当时称"提倡大民族主义……其言有类梦呓"，坚持"以一民族为一国民"

---

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，上册，155页
② 《变法以致升平——康有为文选》，422页
③ 《饮冰室合集》，2，文集之十九，5页

的种族革命立场。[①]辛亥革命后外蒙古独立脱离中国，西藏的地位也在国际上成为一个悬案，孙中山等革命党人这才举起了“大民族主义”的旗帜，重新解释三民主义，但已为时晚矣。

严复认为：“吾国自甲午、戊戌以来，变故在不少矣。在海内所奉为导师，以为趋向标准者，首曲康、梁师弟。……今夫亡有清二百六十年社稷者，非他，康、梁也。”[②]显然，他把康、梁师弟视为对满清政府最具破坏力的分子。但孙中山不这样看，而认为改良派“为虎作伥，其反对革命，反对共和，比之清廷为尤甚”。[③]梁启超在日本曾托友人徐佛苏向革命党人表达和解意愿，“可与民报社相商，以后和平发言，不互相攻击可也”，革命党人“皆不以为然”。[④]陈天华在其遗书中表示：“鄙人以救国为前提，苟可以达其目的，其行事不必与鄙人同也。”不论改良派还是革命派，均以民主宪政、救国保种为奋斗目标，即使途径不同，手段各异，亦可我行我素，并行不悖也。孙中山却不同意这种调和折冲的意见，他说：“革命与保皇，理不相容，势不两立，……如黑白之不能混淆，东西之不能易位。革命者，志在扑满而兴汉，保皇者，志在扶满而臣清，事理相反，背道而驰，互相冲突，互相水火。”[⑤]由于两派在人力和财力资源上存在着激烈的竞争关系，“互相冲突，互相水火”乃至达到了在海外捣毁对方集会和暗杀对方成员的地步。革命党人这种党同伐异的过激行为，在二十世纪中国革命史上开了一个很不好的先例。

汪东于1907年写道：中国今日，则可强分为革命党、立

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，上册，100页
② 王栻主编：《严复集》，中华书局，1986年版，631页
③ 《孙中山选集》，上卷，人民出版社，1956年版，173页
④ 参见李喜所等：《梁启超传》，北京：人民出版社，1993年版，245页
⑤ 《孙中山选集》，上卷，52页

宪党，两者对峙。革命党中，宗旨既无所歧异；立宪党又自称但以救国为归，苟革命势力滔滔进行，决不忍妄加抵御。吾亦甚望之能自践其言也。中国若革命必行蜂起之策，一省倡义，各方响应，云集景附，……吾谓去旧政府，若摧枯拉朽。[1]可以说，汪东准确地预言了辛亥革命的过程。辛亥革命的迅速成功，表明了人心的向背。由于极少数满人在一个汉人占绝大多数的国家里享有政治上的特权，排满革命的号召自然容易得到响应。但要理解并赞同孙中山的三民主义，则不仅需要“民心”而且需要“国民程度”。《尚书》云：“天听自我民听，天视自我民视。”似乎“顺乎天而应乎人”原本是一码事。但从中国的一句古话“民心可用”来看，民心又是可以被人所操纵的，不能等同于天心。由于革命党人在“顺乎天”的应时性方面具有先天的缺陷，他们很快便尝到了人心叵测的滋味。正如黄宗羲所慨叹：“形势，昭然者也；人心，莫测者也。其昭然者不足以制，其莫测者亦从而转矣。”[2]“二次革命”的失败表明民心暂时已被袁世凯所用，直到袁世凯称帝失败，民心才出现新的转移。通过这一次挫折，孙中山的革命观从强调民心转向对“先知先觉”的依赖。也就是说，他不再用“应乎人”来证明自己的革命行动“顺乎天”，而是要用“顺乎天”的革命理论来“唤起民众”，唤醒那些“后知后觉”。他的“知难行易”论，则是要表明革命党人在“顺乎天”的理论探讨上是进行了何等艰巨的努力。

二、国民革命及其论敌

顾名思义，国民革命与中国国民党有着不可分割的联系。可以说没有中国国民党，就没有国民革命。1919年“双十节”

① 《辛亥革命前十年间时论选集》，第二卷，上册，644页
② 《黄梨洲文集》，中华书局，1959年版，205页

宣告成立的中国国民党，尽管在组织上与民元时期由同盟会改组成的国民党一脉相传，在精神上却已经面目全非。从某种意义上说，中国国民党和中国共产党、中国青年党一样，都是五四运动的产物。1912 年国民党制定政纲时，在同盟会的三民主义中只保留了“注重民生政策”的一民主义。1914 年中华革命党成立时，规定“以实行民权、民生两主义为宗旨”。受到五四运动后蓬勃兴起的民族主义思潮的影响，1920 年 11 月修订的《中国国民党总章》重新确认“本党以三民主义为宗旨”。此时，孙中山已经围绕三民主义建构了“五权宪法”、“革命程序”等一整套理论和方案，但最能吸引国人的，还是他从此高举民族主义的旗帜，乃至将“废除不平等条约，尤须于最短时期内促其实现”作为临终的“至嘱”。

孙中山重新解释过的三民主义，也可以说是他与俄国政府及共产国际合作的产物。1923 年 1 月 26 日的《孙文越飞联合宣言》称：“孙逸仙博士以为共产组织，甚至苏维埃制度，事实均不能引用于中国。因中国并无使此项共产制度或苏维埃制度可以成功之情况也。此项见解，越飞君完全同感。且以为中国最要最急之问题，乃在民国的统一之成功，与完全国家的独立之获得。”在此前提下，越飞君并确告孙博士，“中国当得俄国国民最挚热之同情，且可以俄国援助为依赖也。”[①]俄国政府不仅向中国国民党提供了资金与军火，而且提供了政治顾问和理论教员。后者的作用，在中国国民党第一次全国代表大会的文件中，有着充分的体现。

一是在民族主义的解释中，加入了反帝的内容。“国民族解放之斗争，对于多数之民众，其目标皆不外反帝国主义而

① 《孙中山全集》，第八卷，中华书局，1986 年版，51 页

已。"二是在民权主义的解释中，贴上了阶级的标签。"近世所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适成为压迫平民之工具。若国民党之民权主义，则为一般平民所共有，非少数人所得而私也。于此有当知者，国民党之民权主义，与所谓'天赋人权'者殊科，而唯求所以适合于现在中国革命之需要。盖民国之民权，唯民国之国民乃能享之，必不轻授此权于反对民国之人，使得藉以破坏民国。详言之，则凡真正反对帝国主义之个人及团体，均得享有一切自由及权利；而凡卖国罔民以效忠于帝国主义及军阀者，无论其为团体或个人，皆不得享有此等自由及权利。"此处对"民国之国民"与"反对民国之人"的划分，开三十年后毛泽东划分人民内部矛盾与敌我矛盾之先河。三是明白揭示了"以党治国"的理念。"至于既取得政权树立政府之时，为制止国内反革命运动，及各国帝国主义压制吾国民众胜利的阴谋，芟除实行国民党主义之一切障碍，更应以党为掌握政权之中枢。盖惟有组织有权威之党，乃为革命的民众之本据，能为全国国民尽此忠实之义务故而。"①

孙中山逝世后，在鲍罗廷指导下制定的《中国国民党第二次代表大会宣言》，其内容更与第三国际的文献如出一辙。《宣言》指出："中国国民革命，实为世界革命之一大部分。其努力之目标，在打倒帝国主义。""吾人所指为中国之生路者则如下：其一，对外当打倒帝国主义。其必要之手段：一曰联合世界革命之先进国。二曰联合世界上一切被压迫之民族。三曰联合帝国主义者本国内大多数被压迫之人民。其二，对内当打倒一切帝国主义之工具。首为军阀，次则官僚、买办阶级、土豪。其必要之手段：一曰造成人民的军队；二曰造成廉洁的政

① 中国第二历史档案馆编：《中国国民党第一、二次全国代表大会会议史料》，（上），江苏古籍出版社，1986年版，85页

府；二曰保护国内新兴工业；四曰保障农工团体，扶助其发展。”至此，国民革命的实际涵义已经大大超出了它的字面意义。首先，一国的革命变成了世界的革命；其次，“国民”的革命变成了阶级的革命。“而买办阶级与土豪，其性质上实为摧残农、工、商各阶级之利器，故（帝国主义）必利用之，以垄断中国经济之利益，同时即以窒塞中国国民革命之生机。顾经济上之势力，必得政治上之势力为之辅助，然后能活泼无碍，以日即于繁荣。故又必收军阀官僚，以为己用。使政治上的势力，归于掌握。所以军阀、官僚、买办、土豪之于帝国主义，实犹车之双轮，鸟之双翼。而军阀、官僚与买办、土豪，其生活之目的与条件，同为掠夺国家与人民之利益以自肥。于是四者之间，不期然而出于共同行动。”[1]这样，中国社会各阶级的分析便成为国民革命的前提条件。

《中国国民党第二次代表大会宣言》中所指认的主要论敌是国家主义派。国民党左派和当时与国民党合作的中国共产党人认为，国家主义是欧战以后，“无产阶级革命潮流高涨所激起的一种极反动的思想”，国家主义派是“帝国主义的走狗”，“民族运动的死敌”，“千反革命事业的大集合”，“是最反动势力的结晶”。[2]国家主义派的主要代表是五四运动时期创建的少年中国学会的一部分成员在法国成立的中国青年党，以及该党党魁曾琦、李璜回国后与左舜生等一起创办的《醒狮》周报，故而国家主义派又称醒狮派。留美学生闻一多、梁实秋、罗隆基、潘光旦等人组织的“大江学会”，留日学生何公敢、萨孟武等人组织的“孤军社”，也曾经是国家主义的积极鼓吹者。

① 同上，442 页

② 参见朱建华主编：《中国党派百年风云录》，华文出版社，1996 年版，421 页

曾琦等人也曾运动梁启超、章太炎出面，集合北方的各种政治力量，组成一个与国民党相对抗的大党，但是没有成功。那么，被国民党和共产党视为"死敌"的国家主义派，其政治纲领是怎样"反革命"的呢?

中国青年党的宗旨是："本国家主义的精神，采全民革命之手段，以外抗强权，力争中华民国之独立与自由，内除国贼，建设全民福利的国家为宗旨。"由五四运动的精英分子组成的少年中国学会，一部分人接受了共产主义，参加了中国共产党，另一部分人则成立了中国青年党，从始终坚持"外抗强权，内除国贼"的口号来说，后者方为五四精神的嫡派传人。国家主义不赞成国民党的国民革命主张，但并不一概反对革命。"因为不将国内恶势力打倒，国外的恶势力驱逐，国家的一切建设都无从做起，因此中国的恶势力一天不消灭，中国青年党是一天不放弃革命手段的。"①然而，"革命是革命者以其自身实力去与恶势力相拼，以求最终的胜利。而其实力如不在革命者的自身，不由革命者去一手造成，则其革命前程未有不失败者。况且在国内革命而简直去依赖外人之力!""因此我们的革命军是能爱国救国的革命群众，不是做临时买卖的土匪军阀；是重纪律保乡邦而能自动的民团，商团，农团，而不是受外人国贼豢养愚弄的军队。"②梁启超早在五四时期便提出了国民运动的主张，他认为："政治轨道是要把政治建设在国民意识之上。想引他上轨道，除了市民的群众运动外没有别条路。"③"十年以来，号称优秀分子的人，或是运动这军阀打那

① 方庆秋主编：《中国青年党》，北京：档案出版社，1988年版，10页
② 同上，100页
③ 《对于北京国民裁兵运动大会的感想》，《饮冰室合集》，文集之三十六，22—23页

军阀，便养成个更大的军阀；或是运动军阀手下的人去倒军阀，或是运动些土匪来倒军阀。”“都完全没有了解民主政治真意义。所走的路都走错了。”[①]国家主义者接受了梁的这一思想，反对国民党“(一) 欲拥戴军阀以求武力统一；(二) 欲依赖外人以图包办国事”。

1926年8月1日通过的《中国国家主义青年团第一次全国代表大会对于时局宣言》指出：“今次国民军北伐，其目的在打倒北洋军阀，而尤集中于以北洋正统自命的军阀吴佩孚，我们对此，本无不赞成之理。但出师之初，国民军首领蒋介石便宣称‘中国革命应受第三国际指挥’，且主要军队尚未出发，而唐生智、方本仁、袁祖铭……等等素与国民军乏缘，而其殃民行为又素著者便纷纷以国民军军长称，而齐集于革命北伐的旗帜下。于是北伐的成功与否，我们便不敢抱乐观。”《宣言》提出了四大口号：“我们既相信全国民众团结的力量足以消灭一切军阀官僚的恶势力而有余，我们既一心一意从团结全国民众上做功夫，故我们反对联络任何军阀官僚的主张——内不妥协！我们在历史上事实上既明明的看见勾结外人以谋国是足以亡国，又在今日现象上深深的感觉着依赖外力以言革命绝不成功，故我们反对依靠任何欧美国家的主张——外不亲善！我们认为中国除了少数军阀官僚，奸商与共产党等卖国贼而外，其余大多数都是爱国者。在革命救国途径当中，爱国者都有合作的需要与可能。便在这种需要与可能上，奠定了我们的——全民革命！全民革命的要求，是反抗一切专制者；无论他是贵族专政，军阀专政或一切阶级专政都不是以全国民众在国家之下有同等权利为念！因此我们全民革命目的必得是——全民政

① 《外交与内政与》，《饮冰室合集》，文集之三十七，50页

治！"[①]此外，国家主义者还以人权和国民权来对应国民党的党权和革命民权，以社会政策和全民福利来对应国民党的节制资本和国家统制。

从斯大林到林彪，都曾以明快的语言宣称，在中国，枪杆子是决定一切的力量。国家主义派手中没有武力，北伐军所到之处自然难免受到摧残，学校被关闭，报纸被禁止，人员被拘禁和杀戮，不得不长期处于地下状态。但是，政党的挫折不等于政策的失败。以蒋介石为代表的国民党主流派掌权后，除了继续坚持一党专政外，在许多方面都执行了国家主义的路线和方针。而新军阀战争不断，也被国家主义者不幸言中。至于外力之不可恃，后来蒋介石与毛泽东都深有体会并一再反省。李璜说，"国家主义的外交政策在在排斥含依赖性的亲善主义而主张自强不息，要首先靠自家的力量"，[②]简直可以说是九十年代中国外交政策的鼻祖。

国民革命时期的中国社会精英，已经比前一时期具有了更多的自信和更开阔的眼界。他们不再把中国看成任人宰割的羔羊，也不再被动地防范外国干涉，而是把中国视为国际格局中的重要一员，把中国的变革视为世界进程的有机组成部分。孙中山曾对鲍罗廷表示，希望在世界上筹组中、德、俄联盟，挑战凡尔赛和约以后的世界秩序。[③]国家主义者则指出：以为打倒全世界帝国主义才是国民革命最终目的的人，不知帝国主义乃至资本主义在世界上本不是一个整个的组织，其本来性质就含有竞争冲突的成份甚多。对于中国的侵略也不是国际的，而

① 《中国青年党》，102 页
② 同上，40 页
③ 转引自切列潘诺夫：《中国国民革命军的北伐》，中国社会科学出版社，1981 年版，35 页

是国别的，中国若想解除不平等的束缚，只有利用这种列强间冲突抵触的醒狮，从中分别应付，断不能高唱打倒一切帝国主义，促成列强的团结一致，自行断送独立的生命；尤不应甘心受苏俄的卵翼，盲目前驱，代人受祸。[1]之所以反对与苏俄亲善，是因为它“派兵占领我外蒙，侵犯我中东路权，虐待我旅俄侨胞，干涉我国内政，翻悔其既承认取消之不平等条约”。[2]

辛亥革命基本上还是上层革命和边缘人革命，对社会底层触动不大，鲁迅在《阿Q正传》中对此有深入细致的描述。国民革命则不然，工商阶层与工人阶级都积极投入了五卅运动，农会的组织更搅动了沉睡千年的中国农村。不论是国共两党提出的国民革命口号，还是国家主义派提出的国民运动和全民革命口号，均表明中国现代化的政治动员和政治参与发展到了一个更加深入的阶段。

三、苏维埃革命及其论敌

根据共产国际1923年1月《关于中国共产党与国民党关系问题的决议》确定的方针，中共第三次全国代表大会于6月通过了《关于国民运动及革命队伍问题的议决案》，指出：“依中国社会的现状，宜有一个实力集中的党为国民革命运动之大本营，中国现有的党，只有国民党比较是一个国民革命的党，同时依社会各阶级的现状，很难另造一个比国民党更大更革命的党，即能造成，也有使国民革命势力不统一不集中的结果。”“我们加入国民党，但仍旧保存我们的组织，……我们须努力扩大国民党的组织于全中国，使全中国革命分子集中于国民

① 《中国青年党》，115页
② 同上，96页

党，以应目前中国国民革命之需要。"[①]在国民革命的第一阶段，以国民党作为一个革命统一战线的组织，不失为一个可行的选择，尽管中共的创始人陈独秀等对此选择并不十分情愿。

斯大林在1927年4月21日以联共（布）名义发表的《给宣传员的提纲》中把中国革命分为两个阶段，第一阶段是全民族联合战线的革命，锋芒指向外国帝国主义；第二阶段是土地革命或农民革命，革命的对象是帝国主义、土豪劣绅封建地主、军阀和蒋介石反革命派。此前，1926年11月至12月召开的共产国际执委会第七次扩大全会通过了《关于中国形势的决议》，为国共两党制定了需要立即实行的土地革命纲领，核心是土地国有化。这违反了越飞与孙中山达成的共识——"中国最要最急之问题，乃在民国的统一之成功，与完全国家的独立之获得"。代表中共参加全会的谭平山发言说："中国需要有一个包括一切革命阶层的反帝反封建残余的民族革命统一战线。一方面，我们必须保证农民的利益；另一方面，我们要保证和巩固民族革命运动的统一战线。"当统一战线中的战友怀疑和不赞成彻底的土地革命时，"在这种相互矛盾的情况下，很不容易执行正确的策略路线。"但共产国际的领导人没能深刻理解这一内在矛盾，也没有给出相应的对策。四一二政变后，斯大林的反对派季诺维也夫向联共（布）中央政治局提交了《关于中国革命的提纲》，批评了共产国际那种首先"要推进国民革命军到完全胜利，即达到中国统一"，然后"开始将共产党从国民党分裂出来"的"孟什维克观念"，认为"能够与必须提出建立苏维埃口号的时期已经到了"。斯大林在《给宣传员的提纲》中仍然认为，提出苏维埃的口号是不适当的，

① 中央档案馆编：《中共中央文件选集》，第一册，中共中央党校出版社，1989年版，146页

并有利于向革命的敌人提供中国“在人为地移植‘莫斯科的苏维埃化’的口实”。他坚持在驱逐右派后“把国家的全部政权集中于国民党”，“武汉革命的国民党对军阀统治和帝国主义进行着坚决的斗争，实际上将转变成无产阶级和农民阶级革命民主专政的机关”。[①]当武汉国民党中央于6月15日致书中共，拒绝了6月4日《中国共产党致中国国民党书》提出的建议，表示当前应当“矫正”农民运动的错误时，斯大林的希望便完全破灭了。

1927年8月1日，斯大林提出中国革命的第三阶段是苏维埃革命，并认为这一阶段将会到来。[②]根据上述精神，中共中央常委会于8月21日提出，“我们现在就应当在党的机关报与劳动群众之中宣传苏维埃的意义”。9月19日，中共临时中央政治局会议通过了《关于“左派国民党”及苏维埃口号问题决议案》，指出：“现在的任务不仅宣传苏维埃的思想，并且在革命的高潮中应成立苏维埃。”[③]这标志了向苏维埃革命阶段的转变。

11月，中共临时中央政治局扩大会议《中国现状与党的任务决议案》指出：“本党应当努力使农民暴动有民众式的性质，极端严厉绝无顾惜的杀尽豪绅反革命派，即使在很小的游击战争之中也是如此。……如果小厂主怠工闭厂，便也没收他的工厂，歼灭一切工贼反革命派，征发有产阶级的财产”，“杀戮豪绅，工贼，摧毁中国一切旧社会关系”。[④]布哈林在联共（布）第十五次代表大会上曾为之叫好，宣布中国广东省有五

---

① 参见向青等主编：《苏联与中国革命》，中央编译出版社，1994年版，221、235、250页
② 同上，283页
③ 《中共中央文件选集》，第三册，290、370页
④ 同上，459—462页

个县建立了苏维埃政权，"在那里真正发动了消灭地主的斗争，有三、四百个地主被砍了脑袋"，"在有几百万居民的地区内，地主已经被从肉体上消灭。"[①]不久，联共（布）和共产国际开展了反布哈林右倾的斗争，中共中央随即放弃了原来"中立富农"和"不要故意加紧反对富农"的策略，提出：中国资产阶级早已叛变革命与封建势力妥协，他对农村中改良的企图只是延长封建势力对于农民的残酷剥削之反革命的作用，所以要完成土地革命，必须坚决的反对资产阶级，坚决的反对富农，坚决的拒绝富农入党。[②]据此，各根据地开展了反富农斗争，并且清洗了大批富农出身的党政军干部。当中东路事件引发中国东北地方当局张学良部队与苏联红军的大规模边境战争时，中共中央提出"拥护苏联"、"武装保卫苏联"的口号，并将反对这种口号的陈独秀等人开除出党。苏维埃革命本来就是一个"人为移植"的苏联舶来品，再加上种种过激的口号与行为，不仅使城乡资产阶级与之为敌，而且使广大的市民阶层与之无缘。在1927至1931年间，大批左倾知识分子包括许多前共产党员，投入了国民党"改组派"和与之政纲类似的第三党的怀抱。何兹全回忆，在改组派失败后，受其影响的人逐渐分化，共产党在青年学生中的影响才日渐扩大。[③]

共产国际执委会看到了改组派在争夺人心方面对中共的威胁，在给中共中央委员会的一封信中说："国民党改组派"是反革命的，他们集中群众之间还没有消灭的国民党幻想，而传布对于"维新的"国民党的虚幻的希望，在革命浪潮的初期，

① 参见《苏联与中国革命》，299页

② 《中共中央文件选集》，第五册，453页

③ 何兹全：《爱国一书生——八十五自述》，华东师范大学出版社，1997年版，78页

对其开展最坚决的斗争，反对他们的反动妥协的影响，是革命斗争将来的开展和无产阶级领导权的巩固之必要的前提。中共中央表示接受共产国际关于“社会民主党左派是工人运动中共产主义最危险的敌人”的判断，将改组派视为“帝国主义最有力的工具”，“党夺取广大群众之最严重的敌人”，“所以党必须更严厉的作反改组派的斗争”。[①]时隔六十年后，人们对于改组派怎样“反革命”已经不甚了了。

改组派坚持1924年中国国民党改组后确立的国民革命的基本目标。他们认为：革命是为人民谋利益的。凡是革命的结果，客观上，必是政治制度以至社会制度的变更。主观上，必是政权的转移，把一部分人的政权，转移到另一部分人的手里。而这两部分人，一定是原来在社会上地位完全不同的，如果革命的结果，仅仅是政权所有者个人的变更，而不是统治阶级的变更或至少统治阶级构造的变化，便是没有意义的。由于蒋介石的背叛和四周环境的种种压迫，中国国民革命几乎中断，中国国民党几乎溃散，因此必须重新改组国民党。改组派灵魂人物陈公博主张，国民党的改组原则是“巩固党的农工基础，确定农工小资产阶级的联合战线”，改组派另一核心人物顾孟余反对使用“小资产阶级”和“阶级斗争”的术语，故而1929年2月的《中国国民党改组同志会第一次全国代表大会宣言》采纳了“农工小市民”的提法。《宣言》称：“本党代表农工小市民的利益而奋斗，决然的要联合这条革命的坚强战线，奋斗到底。”[②]改组派在反对蒋介石的同时也反对共产国际，其理由是：第三国际最大的谬误，只想扩大共产党的势

① 《中共中央文件选集》，第五册，596页
② 查建瑜编：《国民党改组派资料选编》，湖南人民出版社，1986年版，54、77、136页

力，而放弃元祖马克思唯物史观的立场。一方面承认中国的国民革命，一方面更要打击中国的国民革命国民党，工人不足为共产党的部队，更进一步而利用农民；农民不足为共产党的部队，更进一步而利用土匪，乃至蜕变为代表流氓屠杀民众的党。第三国际今日殆已放弃所谓"物观"，而采取旧日俄皇的帝国政策，进行日俄德的三角同盟，牺牲高丽的独立和中国的利益，来博取外蒙的夺取。这是别一个支配中国的反动力，但与帝国主义之妨害国民革命则无异致。①

改组派第一次大会通过的《耕地政策决议案》认为，大小地主的土地"一律无代价没收，固然是最为彻底的办法，但是实行上……小地主也被打倒之列，自耕农与生活较优裕的佃农亦在所不免；城市中小市民，小商人，手工业者，知识界，自由职业者等，一定亦要反抗，因为他们的耕地也被没收；民主革命的联合战线破坏"，所以主张只没收大地主的土地。由于在此问题上内部意见不统一，改组派公开发布其政治主张时，只提到实行减租和严禁高利贷，而没有再提没收大地主的土地。同时，改组派在"平均地权，节制资本"的民生主义纲领前面加上了"建设国家资本"的新内容。②布哈林在1928年代表共产国际指导中共六大时预测"或许会形成一个甚么急进的革命党，它在某一阶段，将与我们共同行动"，并不排除将来工农专政时还会有与其他急进的革命政党成立联合政府的形式。③而在共产国际反对布哈林的调和主义，决定免除他的主席团委员职务与在国际的工作后，这种可能性自然也就不存在了。

① 同上，61、137页
② 同上，698、78页
③ 《中共中央文件选集》，第五册，599页

九一八事变后日本对中国的威胁日益加深，国民党各派决定重新联手，共赴国难。改组派随之彻底瓦解，从而为中共消除了一个思想领域的危险对手。不久以后，共产国际也重新检讨了对中国革命的指导方针。基于共产国际第七次代表大会决定建立反法西斯人民阵线的战略转变，中共代表王明在发言中“代表中国共产党中央委员会和中国苏维埃共和国中央执行委员会宣布：我们为挽救我们的祖国和我们的人民准备同所有党派进行谈判。中国共产党和中国苏维埃政府提出为祖国解放和独立而建立国防政府和抗日联军。”①根据共产国际执委会书记处 1937 年 1 月 20 日指示电的精神，中共中央起草了《致国民党三中全会电》，提出了中国共产党“在全国范围内停止推翻国民政府之武装暴动政策；工农民主政府改名为中华民国特区政府，红军改名为国民革命军，直接受南京中央政府与军事委员会之指导；在特区政府区域内，实施普选的彻底民主制度；停止没收地主土地之政策，坚决执行抗日民族统一战线之共同纲领”等四项保证。此举宣告了从苏维埃革命向国民革命的回归。在抗日战争期间，中共由于共产国际的解散而自然解脱了共产国际中国支部的身份，并在七大上确立了新民主主义革命的纲领和路线。然而，除了革命的主体是共产党而非“代表农工小市民的利益”的国民党外，新民主主义革命与改组派所鼓吹的贯彻（民国）十三年改组精神的国民革命并没有什么显著的区别。

不发达国家要实现现代化，必须首先解决农民的土地问题，使耕者有其田。不仅中国的经验证明了这一点，日本、韩国等其他东亚国家的经验也证明了这一点。苏维埃革命的倡导

① 参见《苏联与中国革命》，395 页

者敏锐地抓住了中国革命的关键，这是经过几十年政治斗争和国内战争，中国共产党在大陆最终战胜中国国民党的根本原因。抗日战争期间，美国在华官员就曾经把中共描述为"土地改革者"。然而，土地改革并非一定要伴随着"杀戮"、"杀尽"、"砍脑袋"、"肉体消灭"，也不是只有"农民暴动"、"民众式"运动这样一种方式，国民党在台湾实行的和平土改同样也很成功，就是一个有力的反证。

四、继续革命及其论敌

继续革命的全称是"无产阶级专政下继续革命"。其理论渊源是马克思、恩格斯关于"不停顿的革命"、"不断的革命"的论述。中共早期领袖彭述之、瞿秋白也曾分别提出过"永续革命论"和"无间断革命论"。这些理论均着眼于如何建立无产阶级专政，而继续革命理论的首创性则在于它所论述的是无产阶级专政条件下的革命。毛泽东早在1958年就指出，从社会主义过渡到共产主义，乃至共产主义的很多很多的发展阶段的过渡，都要通过斗争，要不断革命。[①]在"文革"中，这种社会主义和共产主义的不断革命论被正式定名为无产阶级专政下继续革命。当时的《红旗》杂志、《人民日报》编辑部文章曾将马克思、恩格斯创建科学社会主义理论，列宁和斯大林解决了帝国主义时代无产阶级革命问题，毛泽东解决了无产阶级专政下进行革命、防止资本主义复辟的理论和实践问题，称为"马克思主义发展史上三个伟大的里程碑"。在无产阶级专政下实行"舆论一律"，像过去那种公开的论敌已经很难在共产党外形成势力。因而无产阶级专政下继续革命理论六个要点的第四点指出：社会上两个阶级、两条道路的斗争，必然会反映到

---

① 参见李锐：《毛泽东的早年与晚年》，贵州人民出版社，1992年版，276页

党内来。党内一小撮走资本主义道路的当权派，就是资产阶级在党内的代表人物。毛泽东在《炮打司令部——我的一张大字报》中昭示世人，在中共党内存在着两个司令部：以他本人为代表的“无产阶级司令部”与以刘少奇、邓小平为代表的“资产阶级司令部”。①

两个司令部既然长期并存于中共最高层，必然是有同有异。应当说，实现“社会主义工业化（工业化一词现在已被现代化所取代）”是他们共同的奋斗目标，但二者对其理解有着明显的差异。一个司令部更多地关注工业化，认为只有通过工业化，才能达到强国富民的目的，而把社会主义视为下一阶段的理想，或者当作实现工业化的一种手段。另一个司令部侧重于社会主义，而将工业化视为同一发展阶段中的第二位的目标，要服从和服务于首要目标，即所谓“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”。两个司令部、两条路线的分歧，集中表现在过渡时期总路线和文化大革命这两个回合上。

刘少奇根据中共七大路线和《共同纲领》，于 1951 年 3 月明确提出了“巩固新民主主义制度”的口号。他认为，新民主主义阶段是一个很长的过渡阶段，据当时报纸上的报导，他说《共同纲领》的有效期至少要有 50 年，也就是说，一直要延续到世纪之交的今天。②只要“不爆发战争，我们的任务就一直是经济建设，要把中国工业化。”新民主主义经济是五种经济成分各得其所、共同发展的混合经济，反对过早地“动摇、削弱、直到否定私有制”。只有先发展农业、轻工业，才好安排生活，积累基金，“才有可能集中最大的资金和力量去建设重

① 参见陈东林等主编：《中华人民共和国实录》，第三卷，（上），吉林人民出版社，1994 年版，275、335、142 页

② 参见《毛泽东的早年与晚年》，218 页

工业的一切基础"。毛泽东反对刘少奇的口号，针锋相对地提出党在过渡时期的总路线和总政策，是"逐步实现社会主义工业化，并逐步实现国家对农业、对手工业和对资本主义工商业的社会主义改造。"①三大改造的重点是对个体农业的改造。事实上，一旦选择了斯大林模式的工业化方针，就注定要加快社会主义改造的步伐。优先发展重工业和军事工业，等不及通过发展轻工业来逐步积累资金，就要以压低粮价的方式来降低劳动力价格，粮价过低势必影响自发的城乡交流，随之而来的便是统购统销和农业合作化，以便把粮食和资金集中到国家手中。毛刘关于过渡时期总路线的不同观点，实质上是斯大林和布哈林二十年代末论战的翻版。然而，这种分歧毕竟只是工业化途径上的分歧，而不是对工业化目标的分歧，在毛此时的心目中，三大改造的目的还是实现社会主义工业化。因此，两条路线当时并没有彻底决裂，只是以双方的先锋大将薄一波的降职和高岗的垮台作为一种政治妥协的牺牲。

斯大林逝世后，毛泽东试图从斯大林模式的笼罩中走出来。他在《十年总结》中写道："前八年照抄外国的经验"，1956年开始走自己的路。起初，他想在工业化方面搞的比苏联快一些，好一些，于是便发动了一场"大跃进"，或者说"做了个大试验"。如果试验的结果是中国人死十分之一，5000万人，他曾表示自己的"职要撤，头也成问题"。②后来死的人大概没有这么多，所以职务和头颅均完好无损，但是兴趣和抱负却从实现工业化转向了继续革命，为世界革命提供一个新的

① 参见薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》，上卷，北京：中共中央党校出版社，1991年版，58、221页

② 参见许全兴：《毛泽东晚年的理论与实践》，中国大百科全书出版社，1997年版，20、114、139页

理想范型。60年代初，毛泽东在《读〈政治经济学〉教科书的笔记》中提出，20世纪中叶，世界革命的中心转移到了中国。一切革命的历史证明，并不是先有充分发展的新的生产力，然后才改造落后的生产关系，而是要首先造成舆论，进行革命，夺取政权，才有可能消灭旧的生产关系。消灭了旧的生产关系，确立了新的生产关系，这样为新的生产力的发展开辟了道路。都是先把上层建筑改变了，生产关系搞好了，上了轨道了，才为生产力的大发展开辟了道路，为物质基础的增强准备了条件。中国的生产力要大跃进，“重要的问题是要把社会主义革命搞彻底，坚持反对资本主义影响的斗争”。毛泽东把革命看成是推动生产力的火车头，所以他说，“看到革命二字就高兴”。①

根据苏联的政治经济学教科书，生产关系分为所有制、分配、人与人的相互关系三个方面。毛泽东认为，现在所有制和分配改变了，生产关系中人与人的相互关系未变。最重要的问题是管理问题。1964年底，毛泽东在一个批示中写道：如果管理人员不到车间搞三同，拜老师，学一门至几门手艺，那就一辈子会同工人阶级处于尖锐的阶级斗争状态中；最后必然被工人阶级把他们当作资产阶级打倒。官僚主义者阶级与工人阶级和贫下中农是两个尖锐对立的阶级。这些走资本主义道路的领导人，是已经变成或正在变成吸工人血的资产阶级分子。这些人是斗争的对象，革命的对象，社教运动不能依靠他们。这一次，已经不容继续革命理论的论敌在党内发表不同意见了。当刘少奇对毛把四清运动的性质提高到社会主义和资本主义的矛盾表示怀疑，认为还是有什么矛盾解决什么矛盾好时，毛泽

① 同上，246、261页

东的心目中已经把他列入了“革命的对象”。后来斯诺问毛什么时候明显地感觉必须把刘少奇这个人从政治上搞掉，答复是：“1965年1月，《二十三条》发表时，刘少奇反对四清的目标是整党内走资本主义道路的当权派。”①

林彪“折戟沉沙”后，毛泽东重新启用了邓小平。然而，当他得知邓“很少讲文化大革命的成绩，很少批刘少奇修正主义路线”，“三项指示为纲，其实只剩下一项指示，即生产搞上去”时，便说：“他这个人……还是白猫黑猫啊，不管帝国主义，还是马克思主义。”决定再次“批邓，反击右倾翻案风”。毛泽东在即将离开人间时认为，不仅在管理者与被管理者的关系中，而且在分配制度中均潜伏着资本主义复辟的温床。“列宁说，建设没有资本家的资产阶级国家，为了保障资产阶级法权。我们自己就建设了这样一个国家，跟旧社会差不多，分等级，有八级工资制，按劳分配，等价交换，要拿钱买米、买煤、买油、买菜。”“所以林彪一类如上台，搞资本主义很容易。”一部分党员不想前进了，有些人后退了，反对革命了。为什么呢？作了大官了，要保护大官们的利益，他们有了好房子，薪水高，还有服务员，比资本家还厉害。“搞社会主义革命，不知道资产阶级在哪里，就在共产党内，党内走资本主义道路的当权派。走资派还在走。”“一百年以后还要不要革命呢？总还是要革命的。总有一部分人觉得受压，小官、学生、工、农、兵，不喜欢大人物压他们，所以他们要革命呢。”②

笔者认为，继续革命理论对马克思列宁主义主要有三点突破。第一，扩大了无产阶级专政的期限，断言：在进入共产主义社会的高级阶段以前，都是属于过渡时期，都是无产阶级专

---

① 同上，257、307、373页
② 同上，473—474、460页

政时期，这个历史时期长达几十年到几百年。第二，改变了阶级的定义，断言：在无产阶级先锋队共产党内有一个官僚主义者阶级或称走资本主义道路的当权派，是继续革命的主要对象；同时，从一部分工人、农民和党员中也经常地、每日每时地、自发地和大批地产生着新生资产阶级。第三，把革命从政治、社会领域延伸到人的精神领域，通过触及灵魂的革命，斗私批修，塑造用毛泽东思想武装起来的一代新人，以此作为无产阶级江山永不变色的根本保障。只要一代新人没有涌现，只要资产阶级法权还在起作用，只要管理者与被管理者的差别没有彻底消除，无产阶级专政及继续革命就不能取消。其实，这里面有一个明显的逻辑悖论：无产阶级专政一日不消亡，专政机器内部“同工人阶级处于尖锐的阶级斗争状态”的官僚主义者阶级便一日不会灭绝；而官僚主义者阶级的存在，又是坚持无产阶级专政下继续革命的理由，必须七八年来一次文化大革命式的群众运动，如此循环往复，将永无休止。因此最终解脱困境的希望只能寄托于干部群众对伟大导师和领袖的宗教式崇拜和虔诚以及战无不胜的毛泽东思想对人性脱胎换骨的改造。

毛泽东自我评价，一生干了两件事：一是把蒋介石赶到几个海岛上，打进北京，总算进了紫禁城；一是发动文化大革命。前一件事是革命，后一件事是继续革命。他知道对后一件事拥护的人不多，反对的人不少。①果然，他死后不过两年，文化大革命和继续革命理论便被中共彻底抛弃了，取而代之的“还是白猫黑猫”。邓小平在七十年代末接过了刘少奇在五十年代初提出的“以经济建设为中心”的口号，高高举起了“四个现代化”的旗帜（据王光美回忆，这一口号也是刘少奇最先提

① 参见《毛泽东的早年与晚年》，257页

出，后来写进周恩来的政府工作报告[1]）。社会主义不再受教科书中生产关系三要素的束缚，而是以"三个有利于"作为新的衡量标准。于是，市场经济和多种所有制被纳入了重新解释过的社会主义范畴，刘少奇所说五十年不变的新民主主义阶段也可以名正言顺地改称为社会主义初级阶段了。

继续革命以失败告终标志着一个世纪性的转变。进入二十世纪以后的中国，革命派的势力虽然有起有落，但革命派的理论却始终占据着上风，而且日益激进化。这一次，反对派的理论居然打着"实践是检验真理的唯一标准"的旗帜大行其道，说明时代潮流和人心所向都出现了逆转。对于这一转折的国内外背景的分析和思想脉络的梳理，现有的工作还远远不够。转折后的新趋向将持续多久，也还没有人作出预测。在此，笔者只想指出一点：继续革命的破产并不意味"社会主义工业化"目标的放弃。不仅仅是毛泽东、刘少奇这些共产党人，从梁启超、孙中山、胡适起，中国的仁人志士就与之结下了不解之缘。偏离工业化目标的社会主义现已被国人唾弃，偏离"社会主义"或者更广义地说社会公平的工业化的命运将会如何，人们正拭目以待。九十年代"毛泽东热"的一再升温警示人们，在找到一条比较正确的工业化、现代化道路以后，决不能忽视对解决社会正义与社会公平的探索与追求。

五、"告别革命"及其论敌

邓小平签署了"无产阶级专政下继续革命"的死刑判决书，但并没有进一步罪及"革命"，相反，他十分注重保护革

① 王光美：《与君同舟 风雨无悔》，载《炎黄春秋》，1998年第10期

命传统这一中共的思想资源，所以他说：“改革是中国的第二次革命。”[①]尽量把改革和革命的定义域模糊化。李泽厚则不满足于抛弃某一种或某几种特定的革命理论或重新评价以往的某些革命实践，而是主张把革命是一个好名词、褒词，改良是一个贬词的观念“明确地倒过来”，在“改变话语”这样一个层次上“告别革命”。[②]也就是说，要在革命与改革或改良之间划清界限，来一次路线排队，把革命划入错误路线一边。

《告别革命》是李泽厚刘再复对话录的主标题。在这本书中，李泽厚指出：我国的二十世纪就是革命和政治压倒一切、排斥一切、渗透一切甚至主宰一切的世纪。二十世纪的革命方式确实给中国很深的灾难。我不太相信上层建筑革命、意识形态、文化批判这套东西能使中国问题得到解决。当时（指清末）逐步改革可能成功，革命则一定失败。革命，常常是一股情感激流，缺少各种理性准备。革命“激情有余，理性不足”。所谓“激情”，就是指急进地激烈地要求推翻、摧毁现存事物、体制和秩序的革命情绪和感情。它可以表现在政治上，也可以表现在文化上，两者是互相联系着的。李泽厚的结论是：要改良，要进化，不要革命；为了十二亿人要吃饭、为了经济发展，不论是何种名义，都不能再“革”了。[③]

记得曾有人说过，二十世纪是社会主义从兴起到衰落的世纪。这个论断虽然也有片面之嫌，而且还存在一个社会主义的定义问题，但仍比李泽厚的世纪概括高出一筹。“革命世纪”只涉及变革手段和途径，“社会主义世纪”则突出了变革的方

① 《邓小平文选》，人民出版社，1993年版，113页
② 《李泽厚答问》，载《原道》，第1辑，中国社会科学出版社，1994年版，3页
③ 李泽厚、刘再复：《告别革命——回望二十世纪中国》，天地图书有限公司，1997年版，66、67、15、70、317、329、322页

向和目标。要民主人权还是要专制极权，要自由市场、混合经济还是要集中计划、统制经济，这些问题一个世纪以来始终困扰着中国人。为了目标可以不择手段，固然是错误的；脱离目标来谈论手段，也难免给人一种隔靴搔痒的感觉。二十世纪的中国确实灾难深重，但把它归罪于"革命方式"，却过于武断了。十九世纪的中国还没有现代意义上的革命，但这一世纪的苦难并不少于二十世纪，至少人口损失的百分比要高于二十世纪。二十世纪的日本也没有发生类似于中国革命的革命，但它却是世界上唯一遭受原子弹攻击的国家，而且不得不咽下外国军事基地至今遍布全国的苦果。认为革命不能解决任何实际的中国问题，这是无视历史。苏维埃革命及其继承者新民主主义革命还有邓小平所谓"第二次革命"（不要忘了"四五运动"、十月政变和民主墙！）使农民获得了土地，实现了耕者有其田的目标，是有目共睹的事实。不问客观情势如何，就断言改革可能成功，革命一定失败，同样缺乏历史依据。改革失败的案例远远多于成功。如果说光绪的"百日维新"失之于时间太仓促，那么从赫鲁晓夫开始的苏联改革延续了三十多年，时间不可谓不充分，但最终还是转变为一场革命。反之，革命成功的例子不胜枚举，远的有美国革命、法国革命，近的有菲律宾反马科斯独裁的革命和东欧的"天鹅绒革命"。李泽厚回忆当年，"在国民党白色恐怖下偷读马列禁书，在军警林立戒备中偷运毛泽东的文告"，只是凭着"一腔热血满腹豪情"、"置生死于度外的革命气概"，[1]而不是受到理性的召唤，应当说是一种自诬。当年中国知识分子之所以选择马克思主义，恰恰是因为它似乎提供了一种最彻底、最完整、最合理的解释和解决中国问

① 同上，317页

题的理论。冯玉祥曾在日记中写道："革命理论为革命行动之南针。国民党之三民主义，除中山先生尚未完稿之演讲外，并无他书。以视苏联关于探讨革命理论之书，汗牛充栋，其革命领袖如列宁、斯大林等，亦率皆著述等身，不能不令人愧汗也。"[①]理性可能出现偏差，但不能因此而否认其为理性。正如李泽厚所说，革命情绪不仅可以表现在政治上，也可以表现在文化上。"告别革命"论的提出，实质上是思想文化领域的一种革命性主张，要彻底改变一个世纪以来的有关革命的语言实践和话语传统。为什么要采取如此急进和激烈的手段，归根结底还是对"意识形态、文化批判这套东西"的作用看得太重。《告别革命》的序言说："李泽厚的这套思想"，"是'解构'根深蒂固的正统意识形态的最有效的方法和形式"。其实，正统意识形态早已被官倒、腐败、"跑部钱进"之类的东西"解构"得差不多了，以革命性的手段来对付革命的传统定义，很难说是有助于"解构"正统还是维护正统。

刘再复代表李泽厚说：我们决心告别革命，既告别来自"左"的革命，也告别来自"右"的革命。[②]这表明"告别革命"论有两方面的论敌，但何为"左"何为"右"，恐怕就是一笔糊涂账了。传统的左派无不是不断革命论者，而眼下中国的"左派"却只是历史上革命的维护者，至于"推翻、摧毁现存事物、体制和秩序"，他们连想都不敢想。传统的右派即反革命派或保守派，而在刘再复的笔下，却出现了"右"的革命派，如果把它转写为"反革命的革命派"，简直就不知所云了。在这二者中，后者才是"告别革命"论的真正论敌，因为李、刘虽然是从评价历史上的革命立论，但宗旨还是反对现在和未

① 《冯玉祥日记》，III，江苏古籍出版社，1992年版，115页
② 《告别革命——回望二十世纪中国》，4页

来的革命。所以李泽厚说："我们只是'告别'革命，并不是简单地反对或否定过去的革命。"①

所谓"'右'的革命"，即一些人所倡导的"民主革命"。民主革命的主张最早出现在民主墙时期，当时还有一个"无产阶级"的定语。其主张者并不属意于市场经济和私有制，而是对巴黎公社式的无产阶级民主情有独钟。为什么必须以革命的方式来争取民主？因为无产阶级专政下继续革命的理论那时还有很大的影响，"官僚主义者阶级与工人阶级和贫下中农是两个尖锐对立的阶级"，不打倒这个阶级，无产阶级就不能赢得民主；而在国家所有制的条件下，无产阶级丧失了民主就是丧失了对国家的控制，也就等于丧失了一切。九十年代的民主革命论者已经放弃了阶级分析的传统工具，也不再标榜"无产阶级民主"，但并没有放弃利益分析。他们说：如果牢固地确立了民主运动是争取自由的斗争这个基本立场，就不应对自由的敌人寄予不切实际的幻想和期待。自由和奴役的斗争是一场你死我活的生命较量，在这场斗争中，将会剥夺特权阶层现在享有的空前的政治特权和巨大的经济利益，事情一旦涉及到社会各阶层的权利和利益的重新分配这个领域，那么，就决不是可以凭着道德说教和良心感化所能解决的了。二十年前"官僚主义者阶级"的用语，被"特权阶层"和"既得利益集团"所取代，但民主革命理论的基本逻辑并没有改变。

批评"告别革命"论的不仅有海外的民运人士，还有著名的学者。八十年代最先倡导批判激进主义的余英时，在撰文纪念戊戌维新一百周年时，委婉地对李泽厚的"告别革命"论提出了质疑。他说：戊戌变法失败的根本原因是国家利益和王朝

① 同上，361页

利益之间的冲突。清朝的天下不但是满族共同打下来的，而且一直靠满族为皇权的后盾以统治天下，所以整个满族确实构成了清王朝的统治集团。（这应该称之为“族天下”。）在满族统治者眼中，满人汉化对于政权的危害性决不在今天所谓的“资产阶级自由化”之下。（这是“族天下”与“党天下”的共同隐患。）戊戌变法从根本上动摇了“一族专政”，这是慈禧和满族亲贵及大臣等所绝对无法容忍的。而康有为、梁启超、谭嗣同等把改革的希望寄托在没有实权的光绪帝身上，似乎对于“一族专政”下的权力结构缺乏深刻的认识。仅此一点已注定了变法失败的命运。[①]一位大陆出去的学者大体上同意李泽厚对于革命和改良的分析，却不赞成其结论，他认为：革命的权利可以不用，但不能放弃；可以不选择革命，但不能保证“告别革命”。

“告别革命”论作为一种忧患意识和善良愿望的表达，理应得到同情的理解；但是，如果把它作为一种反革命理论，则存在着根本性的缺陷。它既没有为“革命一定失败”的论断提供充分的证据，也没有为“改革可能成功”的前途列举必要的条件。似乎一切希望均在经济发展之中，只要潜心发展经济，其余的东西（个人自由、社会正义、政治民主）都可以按图索骥地循序获得。事实上，民主革命论者最为关注的利益之结能否顺利解开，局外人是打不了保票的。余英时说：“政治改革必须从权力中心发动，其途径是由上而下的，古今中外莫不如此；反之，则是所谓‘革命’。”[②]李泽厚也认为，改革或者说改良是一种“自我调整和自我完善”。[③]“告别革命”论的提出

① 余英时：《戊戌政变今读》，载《二十一世纪》，1998年2月号
② 同上
③ 《告别革命——回望二十世纪中国》，76页

者并非权力中枢的正式代言人，甚至不被认为是"自己人"，即便他们对改革的前途十分乐观，又何必把话说得太满，不在理论上为改革万一失败留一余地呢？

六、革命尚未成功，同志仍须努力

李泽厚自认为是马克思主义基本原理的信奉者，但他和刘再复共同提出的革命的新定义，却是不符合马克思主义的。《告别革命》的序言给出了下面的定义："我们所说的革命，是指以群众暴力等急剧方式推翻现有制度和现有权威的激烈行动（不包括反对侵略的所谓'民族革命'）。"它的定义域显然过于狭隘。

马克思说："每一次革命都破坏旧社会，所以它是社会的，每一次革命都推翻旧政权，所以它具有政治性。"① "社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾，于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变化。"②列宁说："革命与国家的'正常'状态不同的地方，就在于国家生活中有争论的问题在革命时期是直接通过阶级斗争、群众斗争以至阶级间的武装斗争来解决的。"③根据马克思，上层建筑的变革"或慢或快"，不一定都是"急剧"的；根据列宁，革命可以采取群众斗争、暴力斗争的方式，也可以采取其他的阶级斗争方式。毛泽东在

① 《马克思恩格斯全集》，第1卷，人民出版社，488页
② 《马克思恩格斯选集》，第2卷，人民出版社，1972年版，82页
③ 《列宁全集》，第25卷，190页

早年也曾提出过实行“呼声革命”和“无血革命”的主张。[①]

如果跳出马克思主义的圈子，革命的涵义就更加丰富了。西文中的革命（revolution）一词源于拉丁文，在中世纪和文艺复兴时期，它的基本意思是天文学上的，因此其意义要么与占星术有联系，要么从占星术所派生。那时人们相信命运之轮与时间之轮，认为国家事务是受旋转的行星制约的。当其政治变革的涵义于文艺复兴初期在意大利出现时，revolution 与中国古代的革命概念倒很接近。在 16 世纪和 17 世纪早期的文献中，它有两种截然相反的意思，其一是周期性的循环或周期性不太严格的涨落，与 360 度的转动相联系；其二是翻转、推翻，指国家事务、王朝延续或政治体制中的重大变化，与 180 度的逆转相联系。之所以用一个词来表示两种意思，大概在当时的观念中，后者只是前者的一个过渡阶段。在《大英百科全书》第一版中，革命“被显著地”用来表示 1688 年英格兰国家事务的重大变更即后人所谓的光荣革命，它把政府形式的有意义变化和返回到古老原则或状态二者联系在一起。1810 年，在该书第四版中，列举了四场政治革命，除光荣革命外，增加了美国革命、波兰革命和法国革命。法国革命被认为是“所有革命中最不平凡的一场革命，这无论是就革命事件本身，还是这场革命的后果来说”。此时，革命一词最终主要是指某种全新的东西，而不再表示重新确认或恢复到原来状态这些意思。“法国革命不仅彻底地建立起了革命这个词新意义的象征，而且，它的经历以许多方式，影响了对革命的思考。首先，革命的极端措施和猛烈手段，引起人们关心革命的可能的坏的结果以及他们可能得到的有利后果。第二，法国革命树立了一个榜

---

① 参见沙健孙等主编：《走什么路——关于中国近现代历史上的若干重大是非问题》，山东人民出版社，1997 年版，55 页

样，在这榜样中，意义深远的社会变化被看作是政治行为的副产品。第三，它表明了，这种革命的新概念有重要的必然性的含义，正如存在一种关于行星围绕太阳旋转的必然性一样。"作为一种平行的发展，17 世纪后期有人把哈维的血液循环论称为"医学帝国发生的伟大变化或革命"，开启了一系列科学革命的用法；到了 19 世纪 20 年代，"工业革命"这个术语的使用在法国已经相当普遍。[①]恩格斯曾写道：当革命的风暴横扫法国时，一场平静得多、进步不因此而减弱威力的革命正在英国进行，把老式的工场手工业改造成了现代大工业，把资产阶级社会的整个基础加以革命化。[②]这种变革正是工业革命或者翻译为产业革命。近来，又出现了第三次或第四次产业革命即信息革命的说法。

从上述演化史中不难领悟，革命的现代寓意关键在于一个"新"字，新知识的涌现或者新制度的建立。汉娜·阿伦特说：革命隐藏着"一个全新的故事，以前从不知道、没有讲过的故事，即将展示开来"。[③]人们在判断一系列事件是否真的构成一场革命时，主要是对其新颖性的深度和广度作出进行检验，而不取决于其手段是否"激烈"，转变是否"急剧"。人们向往革命，是期盼新社会的来临，而不是渴望流血的刺激。李泽厚等人在对革命概念改头换面而后匆匆宣布与之告别，其实是想要表达一种与正统意识形态和深受其影响的昔日之我决裂的迫切心情。现在，世界各地的人们确实正在重新审视革命、进步以及一味求新的心态，在生态主义革命的概念中，似乎又出现了革

① I·伯纳德·科恩：《科学革命史》，军事科学出版社，1992 年版，57、64、69、211、268 页

② 参见同上，349 页

③ 转引自同上，7 页

命一词原有的那种双重意味。然而，当美国保守主义政治家、众议院议长金里奇讲话中充满"革命"的字眼，并以"革命家"自称时，[①]中国的新保守主义者又何必表现得如此激进，不容21世纪的中国有革命存在的余地。[②]

刘小枫认为，应区分作为社会现象的革命行为，作为宗教性政治话语的革命精神和作为理性分析的革命理论。从古至今，中国思想界都没有理性分析的革命理论，诸如亚里士多德的革命"病理学和医疗学"，价值中性的革命类型学及对革命和政体的机体性原因分析。汉语学术界若不开辟经验理性的革命理论，若不以革命理论平抑革命精神话语，革命圣人还会光临。[③]他的意思很清楚，只有呼唤理性的革命理论，才能真正告别革命圣人。金雁则以俄国的先例提醒国人，革命是否爆发并不以某些知识精英的意志为转移。1905年革命失败后，在先前的自由主义者中出现了"路标"转向，对19世纪中期以来俄国知识分子中的激进主义传统进行清算。有人认为，激进思想发展为激进运动，这已不仅仅是政治上、策略上的错误，而且是道义上的错误。也有人对刚刚过去的革命表示了否定和忏悔，甚至宣称，"不希望"革命还不够，还应当"害怕革命"；置身革命之外还不够，还应当站在革命的对立面，与政府合作来制止它。然而，正当精英中的革命情绪烟消云散时，空前激进的1917年革命突然来临了，而且胜利了。金雁指出："'革命'并不是知识分子变的魔术，说句'我革命啦'它便从天而降，说句'告别革命'它便离地而走。"[④]

---

① 参见阿尔温·托夫勒：《创造一个新的文明——第三次浪潮的政治》，上海三联书店，1996年版，前言

② 《告别革命——回望二十世纪中国》，序

③ 《个体信仰与文化理论》，543页

④ 金雁：《新饿乡纪程》，新华出版社，1998年版，238页

中国革命是几代中国人的追求和事业，革命的目标是建立一个现代化的新中国。虽然已经前仆后继地奋斗了一个世纪，但革命先行者孙中山所确立的三民主义尤其是民权主义的目标还远远没有实现。《总理遗嘱》中的那句老话还没有过时："革命尚未成功，同志仍须努力。"即使对于现代化的概念提出质疑和修正，中国革命的理想仍然无须放弃，因为革命或者 revolution 的词意中，本来就有轮回与复兴这一层含义。

革命并不一定要和暴力联系在一起，既可以采取暴力革命的形式，也可以采取和平革命的形式。"和平进化"，复兴中华。①这当然是最理想的途径，但决不能在理论上排除其他形式的选择。从正当性上说，革命乃至起义的权利，是一种天赋人权。美国《独立宣言》指出："诚然，慎重会使人们认为久已建立的政府不应以微小的和暂时的原因而变更。过去的一切经验也表明，只要邪恶尚可被容忍时，人类总是倾向于默然忍受，而不是为了拯救自己而废除他们久已习惯的政府体制。但是，当政府长期倒行逆施，一贯实行专政，一意孤行地把人民压制在绝对的君主专制统治之下的时候，人民就有权利有义务推翻这样的政府，并为其未来的安全建立新的保障。"②从适宜性的角度说，只有真正"顺乎天而应乎人"，各项条件充分成熟，揭竿而起式的民众革命才是必要的和可能的。换句话说，民众革命不是个别人能够事先策划和人为制造的，而是各种复杂因素风云际会的结果。孙中山精心设计的武装起义次次失败，满清政府在铁路国有化问题上一个不经意的错差却导致了人们期待已久的共和革命。即使被人视为过激派祖师的列宁，也告诫不要把革命和起义当成儿戏，要依据客观情势而不能仅

① 《告别革命——回望二十世纪中国》，327页
② 《美国法典 宪法行政法卷》，中国社会科学出版社，1993年版，5页

凭主观愿望。什么是革命的客观情势？他指出："要使革命到来，单是'下层不愿'照旧生活下去通常是不够的，还需要'上层不能'照旧生活下去。"①

真正意义上的反革命，是现存秩序的顽固维护者，反对任何制度创新的意图。而本世纪中国的许多所谓"反革命"，其实也是新社会的憧憬者、追求者，只是在革命的步骤、手段和方法上与革命派有所抵牾。中国革命之所以步履蹒跚，几经反复，革命派唯我独革，以我划线（例如孙中山要求中华革命党员誓约盖模，保证"附从孙先生再举革命"），把革命同路人视为最危险的对手，一概推入到反革命的营垒中去，负有不可推托的历史责任。真正的革命针对的是制度而不是任何个人。不仅要允许阿Q革命，也要允许"假洋鬼子"和赵太爷"咸与革命"。潘恩说："过去所谓的革命，只不过是人事的更替或局部情况的改变。这些革命，就像平常的事情一样，时起时落，它们的存在以及它们的命运丝毫也不足以影响发生地点以外的地方。但是在今天的世界上，我们从美国和法国革命所看到的，却是事物原有秩序的更新，是一个由若干像真理和人类生存那样的普遍原则构成的体系，是伦理同政治幸福和国家繁荣的结合。"②未来的中国革命，必须以普遍的人权标准取代实用主义的敌我标准，不仅以中国的富强而且以全人类生存状态的改善为鹄的，这样，20世纪几代中国革命者的遗愿才有望真正实现，一个民主、文明、富强的新中国才能屹立于世界民族之林。

---

① 《列宁选集》，第2卷，人民出版社，1995年版，461页

② 转引自薛汉伟等：《革命与不断革命研究》，甘肃人民出版社，1984年版，3页

制度创新与传统转化

——评萧功秦《走向成熟》

何家栋

萧功秦的《走向成熟——对中国当代政治改革的反省与展望》(以下简称《走向成熟》,载《北京青年报》1993年5月13日第3版),是新保守主义的一篇代表作。该文对市场经济和民主政治的制度创新深表怀疑,同时又鼓吹“传统革命意识形态”的“创造性解释”。尽管文中的一些提法不无启发性,例如说,“契约性民主是市民民主与市民经济同步发展的历史产物。与之相联系政治文化和价值包括宽容和妥协、非完美主义和政治上的灵活”,等

等。但它的基本观点和倾向，是令人不能接受的。

一、反对“制度决定论”的背后

“制度决定论”这个提法在八十年代末刚刚出现时，曾令人感到某种新意，促使人们去考虑思维模式等滞后因素在传统变迁中的重要影响。但是如果仔细推敲，就会发现它是论者的一个假想敌，真正的对手是某种具体的制度形式即市场经济制度或民主政治制度，而不是一般的“制度决定论”。

社会科学中的决定论思维常常会把研究者引入悖论的陷阱。在《走向成熟》一文中，就埋藏着一个关系、行为与制度之间的因果悖论。前面说：“只有存在着这些不同的个体（包括利益团体，企业和社会个人）以及彼此之间的契约性关系和行为，然后，才有相应地存在对其进行调节和约束的市场制度和规范。前者是体，后者是用，前者是因，后者是果。”后面则说：“而社会关系的契约化又是市场经济对人际关系改造的结果。”如果在这个因果链环中转圈子，市场经济制度就永远是可望而不可及的了。

体用说与因果说在表述上有所不同，但在思维方法上可纳入同一种范式。把人们的行为、关系视为体，把制度视为用，这在“社会存在决定社会意识、经济基础决定上层建筑”教条的信奉者来看，面然是离经叛道之论，但从中国近现代思想史上考察，却是老生常谈。张之洞在近一个世纪前就正式提出了“中学为体，西学为用”的纲领，他所谓的西学，主要就是关于经济政治制度的学问，而中学则是规范人们行为思想道德的学问。梁启超不满意张之洞的折衷主义，他认为旧道德与新制度是不能相互适应的，因此必须提倡新民德。在康梁一派的政

治改良主义者内部，自始就存在着作新民与行新政孰先孰后的争论，王照、康广仁、张元济等人都希望康有为把主要精力放在办新学办官报上。体用说与因果说，一直困绕着从康有为到胡适之几代中国知识分子，还是到中国来的外国思想家把问题看得更透彻，杜威在中国学术教育界欢送他回国的大会上曾提出，先有好教育还是先有好政府的问题是一个类似于先有鸡还是先有蛋的问题，只有下手去实行，才能解决中国的问题。正是在杜威影响下，胡适才放弃二十年不谈政治的自我承诺，第一次动手去做政论文章：《我们的主张》。不论是梁启超还是胡适，他们在政治制度建设上的努力都是浅尝辄止、犹犹豫豫的，缺乏孙中山那种职业革命家一无反顾的决心，在他们内心深处甚至把参政视为做妓女一般的行径。因此，政治自由主义在中国失败的原因，不能从杜威的实用主义到五四青年一代的“制度决定论”这样一种线索上去解析。每个人心目中都有自己的理想制度，现实政治则是制度理想之间的冲突。

《走向成熟》归纳“制度决定论”的错误在于“试图超越阶段，直接以完整的制度作为启动民主的基础”。这句话本身在逻辑上是不通的，如果已经有了“完整的制度”，还有什么必要去“启动”民主呢？如果把“完整的制度”改为“完整的章程”，那么就比较合乎实际了。许多发展中国家都订了美仑美奂的民主宪法，但是人们从这些国家的政治实践中却很难发现民主制度的踪影。有效的制度不等于纸面上的规章，在人的行为、关系与制度之间本来也不存在泾渭分明的界限。人们习已为常、因循重复、形成体系的行为方式就是制度。任何一种制度的延续都需要有一套奖惩机制的支持。有人说，制度是作为节约每个个人的有限理性的“社会资本”被引人经济学的，这是侧重于奖励方面考虑制度功能，因为经济学假定每个人都

是有经济理性的明白人。政治学家则偏重研究制度运行中的惩罚面，凡是没有罚则的法规都认为是徒有虚名的儿戏，因为政治学的基本假定是人性恶，任何不受制约的权力都会导致绝对的腐败。非正式的制度受团体和社会舆论的监督，正式的制度则受国家政权和法律的保障。一般地说，在正式制度能够达到的地方，它的作用总是强于种种非正式制度。譬如说，中国人历来推崇“温良恭俭让”的行为美德，但是在政府强制推行“以阶级斗争为纲”时，把别人“打翻在地，再踏上一只脚”的事就会经常发生。中国人素有勤劳智慧的美称，并在五洲四海皆有上乘的表现，但在铁饭碗、铁交椅成为制度的地方，懒人蠢人却成批出现。

《走向成熟》又说，“按照‘制度决定论’者那种力图通过大规模引入市场规则和制度来获得市场机制的思路，得到的往往不是市场而是市场的失范。”这段话给人的感觉是：制度是一种玄之又玄的东西，想要引人制度得到的反而是失范。其实，制度不过是一个平平常常的概念。当一事临头时你知道自己应当怎样做就能够在社会上达到目的，而且这种做法屡试不爽时，就表明有一种规范人们行为的制度存在。当你到政府机关里照章办事行不通而送过红包后就事事通畅后，你自然会明白，在书面的规章之外还有一种实际有效的制度。制度的寿命有长有短，有些制度可以延续几千年，有些制度不过维持三两年，但只要人类文明社会存在一天，人们就很难离开制度而生活。在一般情况下，只会出现制度的嬗变而不是制度的缺位。

认为在向市场经济过渡时期，由于“市场制度因缺乏必要的社会支持条件而尚不能产生秩序和实效，于是人们的社会经济行为一时不受约束”，这只是一种理论上的虚拟。如果世界上存在“理想的计划体制”和“理想的市场体制”这样的东

西，那么在全面转型的瞬间，可能会出现“不受约束”的“社会经济行为”。但是，现实中存在的都是一些非理想的过渡状态，不论在改革前、改革中和改革后，我们能够剖析的东西都是一个发展连续体的某些断面，在这些断面上，人们都不难发现有效制度的纹理。

激进的“制度创新论”固然应当接受历史的重新估量，但把它与“大规模引入市场规则和制度”相联系则多少有些牵强。人不难发现，1978 年以前的二十年中，制度创新的冲动并不比其后的十五年弱，相对地说，现行的农村家庭承包制就要比人民公社时期的农村经济制度稳定得多。“由新制度所激活的市场胚胎的生长速度远不及新制度泛滥所招致的市场失范速度”，这不是由“制度决定论”者的轻率所造成，而是取决于改革的制度取向。“新制度”不等于市场制度，政府最高当局确认改革的市场取向，不过只有一年多的光景。在过去的十几年中，改革的基调是放权，主观上是想放权给国营企业，但实际上大部分被地方政府截留了，变成了行政权力的再分配。相对于以往的中央地方关系而言，地方政府的行为确实出现了某种“计划失范”，而某些企业的“市场失范”行为恰恰是与地方政府同谋甚至是由地方政府一手导演的。所谓“市场失范”的确切含义颇难索解。是指市场不能覆盖整个社会的全部制度空间，某些市场外部效应不能通过市场机制调节呢，还是指市场的好处只能在成龙配套的引进中实现而不能寄希望于局部机制先行运作呢？抑或是指市场规则有名无实，事实上不被人遵循呢？对于前者，学术界并不存在争议；若肯定中者，就失去了渐进性改革的题中应有之义；关于后者，则需要考察是谁有能力不遵循市场规则并从中获得了利益，是主张大规模引入市场规则的人呢，还是阻挠破坏市场运作机制全面生成面热

衷于双轨制的人。

《走向成熟》强调市场的培育，反对“人为地取消”旧体制，这在原则上是对的。在改革进程中，人们总是首先拓宽制度边界，填补规章真空，从易处入手；对于现行制度的变革，往往也是先扫清外围再攻坚。然而，经济改革现在已经到了攻坚阶段，再不“人为地取消”某些旧制度，就没有什么戏好唱了。培育市场，关键不是建立市场的外部支撑，各种有形的市场设施和市场信息传输系统等，而是确立市场主体的合法地位。任何一种制度的特征都是最集中地体现在它的禁忌上。计划经济的命根子就在于禁止任何主体进入市场。市场发育原本是一种基于社会理性的自发演化过程，而如果不天天讲、月月讲、年年讲阶级斗争，不一茬一茬地砍头割尾巴，计划经济就难以维持。人为的禁令只能人为地取消，取消的困难不是技术上的而是政治上的。建立市场经济制度，第一步就要废止市场准入禁令，不同的个体“包括利益团体、企业和社会个人”只有获准进入市场之后才能被称为市场主体，才需要有规范市场行为、制约市场关系、保障市场安全的一整套法律规章。

在《走向成熟》一文中，与市场制度、市场化相关联的词汇常常是：失范、失控、脱序、无序、无组织力量等，这反映出论者对市场的内在秩序信心不足。确实，时下颇有一些文化人从内心深处怀疑和蔑视市场，把市场行为视为人的劣根性的表现、非理性的本能行为。但是，这种观点只有部分的道理，另一部分则是偏见。尽管韦伯曾详细论述过新教伦理与市场行为的关系，若要说市场的背后有一种超越的价值理性在支撑，毕竟牵强了一点儿。然而，从亚当·斯密（1723—1790）以来，经济学家就把市场行为看作理性人的行为，即具有实用理性的经济人的合理性行为。至于宋明理学把理与欲、价值与本能分

为两截的学说，则自与斯密同时代的戴震（1723—1777）起就受到强烈的冲击，当然更难逃脱晚近的行为主义伦理学家和社会生物学家的理论清算。

以休谟（1711—1776）和斯密为代表的苏格兰启蒙学者是世界史家杜兰所谓的理性时代的产儿，他们无疑是与愚昧主义者相对立的理性主义者，但他们又是与欧洲大陆源于伏尔泰（1694—1778）的法兰西启蒙主义者和德意志浪漫派不同类型的理性主义者。现代经济学继承了苏格兰启蒙学者的思想传统，现代政治哲学则承袭了欧陆理性主义正统的衣钵，一直到本世纪七十年代，近现代思潮的这两个主要分支才出现汇合的迹象。

斯密的经济理性建立在休谟怀疑论的认识论基础之上，因而他不是后来波普尔所谓的“理性全能主义”者，而是有限理性论者。有限理性论不承认有全知全能的上帝或拟上帝存在，只相信普通人的日常经验，因而又被称作经验主义。经验主义的经济学家认为，在人与人之间的交易行为中，个人的价格信息和交易经验是有限的，交易各方的利害冲突又使他们处于一种具有无限技术可能性的博奕之中，个人理性选择的结果非常不确定，而市场制度是在众多个人的互动过程中形成的，是在不断试错的机制下跨越世代长期演化的结果，因此具有超乎个人理性的客观性质，比任何个人的理性计算和设计更值得信赖，这在一定的意义上可称之为制度优于个人理性。

伏尔泰的哲学理性和政治理性则与他对社会进步的信仰不可分割。苏格兰启蒙学者不一定彻底否认上帝，但他们心目中的上帝是不干预人世的，至多不过提供了宇宙的第一推动力。法兰西启蒙主义者敢于公然标榜自然神论甚至无神论，但他们又从科学那里找到了新的信仰。进步被认为是一种类似于自然

法则的社会法则或趋势，既然是法则，就应该能够被学者所揭示和把握，并推荐或售卖于帝王家。他们不愿接受群众自发行为的综合就是历史本体的朴素经验主义观点，认为这不过是历史的表象或者假象，他们继承了亚里士多德的本质论，热衷于探寻历史的本质。作为伏尔泰的传人，黑格尔、马克思都声称掌握了历史的本质。本世纪二三十年代兴起的统制经济或计划经济思想流派，就是以对历史进步和人类最高利益的科学知识来与群众的市场实践和个人利益体认相抗衡的。

近来，学界开始重新评价保守主义思想，这是一种可喜的现象，是多元主义的一个新进展。但是，有相当一部分人并没有分清两种不同的政治保守主义。相对于法国大革命的政治激进主义而言，从洛克（1632—1704）到伯克（1729—1797）的君主立宪主义和从伏尔泰到腓特烈大帝（1712—1786）的开明专制主义都是保守的，但其各有各的思想渊源和政治举措。前者的核心是制度发展，后者的重点是政策取向。前者相信民众至少是特定社会阶层的集体理性，宁肯吞下集体理性出现偏差时的苦果；后者推崇贤君良相、哲人雅士的精英理性，为了贯彻理性原则不惜采取任何措施排除公众舆论的干扰。事实上，由于伏尔泰的巨大影响，专制主义的法国就曾比议会民主的英国在宗教政策上更加放任。1988 年以后在中国大陆出现的新权威主义重视自由而比较忽视民主，似乎更接近伏尔泰及欧陆启蒙主义者的思路。此一思路还可以自伏尔泰上溯到马基雅维里（1469—1527），众所周知的马基雅维里主义信条之一是：为了达到合理的目的可以不择手段。帝王不过是理性全能主义学者用来贯彻真理、申张正义的政治工具而已，这与中国西汉时期董仲舒公羊学的要旨是暗合的。

理性全能主义者与有限理性论者对于政府权威的态度大不

相同。黑格尔的法哲学把国家本身抬到了至高无上的地位，代替了中世纪的君权神授。马克思要实现科学社会主义的理想离不开无产阶级专政这一“武器的批判”。林彪在文化大革命开始时更是直言不讳：有了政权就有了一切，丧失了政权就丧失了一切。在有限理性论者看来，“替天行道”这面旗帜不论是插在梁山泊聚义堂前还是国会议事厅前，都只不过是拉大旗作虎皮而已，因为任何人都没有能力垄断天意和贯彻天志。政治手段和政治目的并非泾渭分明，手段一旦成为习以为常的政治惯例，原来的目标就会被淡化、被排斥，在有效制度空间里难觅立足之地。

亚当·斯密及其门徒对于政府的轻视和不恭乃是众所周知的，这里无须赘述。如果把政府视为二害相权取其轻的必要的祸害，民众“对政府的不信任感”就是理所当然的。在大众传播媒介高度发达的二十世纪末，政府丑闻迭出，舆论说三道四，已经成为一种政治的常态。企图恢复第二次世界大战以前那种政府能够轻而易举地运用葛兰西所谓的“意识形态霸权”操纵舆论、左右民心的局面，无异于让历史开倒车。当今正有一股新保守主义的浪潮在全球激荡，然而，美国的新保守主义者总是反对政府权力过大；中国的新保守主义者却常常担忧政府权威的流失，似乎发达国家和发展中国家的“南北对抗”在一个思想流派中亦然。这很值得人们玩味。

对于改革中“政府权威的急剧流失”，要做具体的分析。中央政府的权威向地方政府流失，是眼下中国社会科学研究的最大课题之一，此处无法展开讨论，惟叹息在这方面真正有见识的文章笔者读得太少。政府管理微观经济的权力向企业流失，这是官方的既定方针，也是学术界的共识，无可非议。政府以经济手段进行宏观调控的能力，原本就不曾具备，哪里谈

得上流失。如果从“多种原来颇受镇制的无组织力量更为有恃无恐”来倒推出政府权威流失的结论，则需要从几个方面加以检讨。首先，某些类型的社会犯罪与市场经济发展的关系已经可以确认是正相关的，市场经济的鼓吹者必须全面权衡利弊，正视一种“不可避免的祸害”，不要心存侥幸，自欺欺人。其次，即便是西方国家政治经济上的自由派通常也不反对政府的警察功能，更遑论中国的市场取向改革者。最后，社会犯罪现象猖獗与一部分警察主动流失政府权威以牟取私利有很大的关系，这是政府公务员向全社会发出的警报，如果政府建设不与市场建设协调同步，就不可能留住第一流的人才并保持廉洁的政风。

在民国史上，蒋廷黻等《独立评论》杂志的一批学者同仁抬高政府权威，鼓吹集权政治，以领袖独裁对抗以党治国，是为了曲折实现专家治国的初衷。1988 年以后，一些中国知识分子担心政府权威流失，则是希望借助现存权威保障政府内外的专家在经济改革中大显身手，加快变革步伐。笔者对于经济专家和改革方案的作用一贯寄以厚望，并深为庆幸小知识分子出身的领袖一听人家说起大知识分子就自卑和恼火的时代已一去不复返。但是，从政治现实主义出发，对专家的期望也要恰如其分。制度经济学家指出，计划经济的市场化改革，是一种“买人型”的制度变迁，即原制度下的特殊权利享有者现在必须追加支付去“买人”原受损方或单方面义务承担者的“同意”，这种变迁通常要由政府领导的“集体行动”来完成。市场化改革不同于自发的市场发育过程，专家精心策划，善用政府权威，在这种制度变迁中的作用自不待言。然而，可能性与必然性相差不啻十万八千里，理想更不等于现实，专家在改革中作用究竟能够发挥到几分，还要受到能力、形势、利益等多

方面因素的制约。

市场经济学家在与计划经济学家辩论时，已经把计划专家全知全能的假设驳得体无完肤。制度经济学家更进一步提出了计划所依赖的信息的收集处理费用问题。改革方案设计专家同样会面临国民经济计划专家难以逾越的那些能力障碍。

中国有一句老话，叫做形势比人强，这就是说，专家的精英理性常常挡不住社会上似乎是非理性的群众情绪和时髦潮流。黄花岗起义失败后，黄兴等革命党人非常失望沮丧；立宪派的运动则席卷全国政坛，一浪高过一浪，两者形成了鲜明的对照。然而武昌起义一声炮响，不过几个月功夫，连袁世凯、唐绍仪也变成了推翻满清政府的革命党，这完全超出了旅居日本的梁启超的理性政治设计和预测范围的极限，令政治专家匪夷所思，跌破眼镜。1989 年的剧变后东欧国家普遍在经济改革中实施休克疗法，分明是对民众的各种既得利益的一次空前压榨，却获得多数选民的支持，这种快刀斩乱麻机会的出现，不是专家能够预先设计的，也不是从政治经济学的原理出发能够解释的。当改革设计专家需要社会心理学家和民意调查机构帮助时，他们便不得不走下经济科学理性的圣坛，而踏进了政治艺术灵性的园地。

改革必定会涉及到人们的切身利益，对利益的自觉与理性估量正是改革的内在动力源。然而利益、理性与实施改革这种“集体行动”的权力，并不是在全社会均匀分布的。一种社会制度之所以会变革，根本的原因在于维持该制度运作的显明的和隐含的成本过高，而改革本身的社会成本则应小于新旧制度转换所带来的纯利之差额。由于制度运作的隐含成本不易觉察，改革的风险成本又难以预期，许多改革的最终受益者在改革过程中态度暧昧，他们不会成为改革战车的驱动者而只会成

为搭便车者。专家显然对于新旧制度和改革成本比普通民众有更多的理性认识，尽管这些认识也不乏偏差或因彼此矛盾而相互抵消；但他们通常并不处在权势地位，甚至有时连发表意见都不获许可。而且，如果专家的利益动机完全被人忽视，也会影响到他们献计献策的积极性。权力阶层在现存格局中仍单独握有实施改革的全权，他们也可以通过专家获取关于改革的理性知识，但是，除非假定权力精英没有自身的特殊利益，就不能无条件地推论他们会以社会总和利益作为改革决策的依据。权力阶层通常是计划经济制度的主要受益者，他们的大部分利益具有隐含性与"外部性"。这些利益已经与权力固化在一起，不允许当事人之间的自愿谈判与交易。在改革中，他们面临的是将既得利益显明化并以"买入"方式获得过去在不知不觉中受损的一方的"同意"，即利益市场化、"内部化"、公开化。因此，即使市场化改革带来的社会总和利益相当可观，只要权力阶层的利益损失不能得到充分的弥补，或者利益分配的相对格局变动过于剧烈，仍旧会出现改革动力不足、阻力太大的问题。中国农村改革与城市改革进展的巨大反差，其奥妙正是在利益转换和补偿机制上。从以上分析中不难领悟到改革专家与改革家的区别。前者只需是纸上谈兵的行家里手，后者则要对民众进行改革教育，对专家提供必要的激励，对权力层巧妙而又果敢地动手术，让那些"买人"支付小而改革纯利大的新人取代眷恋特权待遇的既得利益者。

在向市场经济过渡中，民众与执政者有一个换脑筋或者换人的问题，专家与学者更要在知识更新方面下大气力，始终走在时代的前列。对于"市场无序与政府权威急剧衰落之间的恶性循环"的梦魇，或许是政府慈父情结的无意识流露，或许是对已被近几百年来的世界历史证实的市场自组织功能的过敏性

怀疑反应。真正进了市场经济学的大门后就不难理解，市场建设并不意味要政府大包大揽，合盘端出一百零八道菜肴的满汉全席。最迫切呼唤市场秩序的也不是行政官员，而是直接参与实践的生产者和消费者。只要政府在市场取向的改革中破了题，率先改变自身职能与行为，剩下的文章就可以由企业家组织、消费者权益保障团体、学术理论界与政府立法、行政、司法部门一起来完成。改革中社会最稀缺的要素，不是政府的“镇制”功能，而是政府的领导能力。政府保持宏观经济稳定的能力，沟通调解各种社会利益群体的能力，安定人心吸纳人才的能力，都是保障市场制度创新与市场经济成长的必要条件。

二、不成熟的“意识形态创造性解释”

《走向成熟》一文中对于“新型权威政治”的合法性基础的阐述，可以称得上是独具匠心之作。一方面，以“政府在改革进程中表现出政绩和实效”作为合法性的内核；另一方面，以“通过创造性的解释”之后仍被“保留下来”的“传统革命意识形态”“构成实效合法性的外廓”，这样就“足以应付因强烈反差形成的各种压力”，“守护改革所要求的安定环境”。人们暂且不必去想象创造性解释后的意识形态是如何光怪陆离的一个模样，反正要把“剥削”与“要素交易”，“镇压”与“保障人权”缀合在一张皮上是一项极其艰巨的社会生物工程，眼下仅考虑一下革命意识形态这张皮能否成功地移植到实效政治这个异体之上。

席尔斯指出：“意识形态是形形色色的对人、对社会以及同人与社会相关的全盘性认知和道德信仰类型中的一种。”他

和其他学者对意识形态的性质、意义和功用有相当详尽的阐述，此处不拟大段征引，只须强调两个要点：第一，意识形态是全盘性的认知和信仰体系，它的威慑性正是来源于严密的、完整的、浑然一体的教义构造，抽掉它的任何一根支柱都会使体系瓦解。第二，意识形态固然具有外部的实用政治功效，但在它的内部构造上是以若干显著优越的价值和价值评判为中心高度体系化和整合起来的，丢掉了价值评判就等于丧失了意识形态这种特殊理念型的灵魂。意识形态又分为强弱不等的若干变型，而革命意识形态正是最高烈度的强意识形态型，它把意识形态的某些特征体现得最为淋漓尽致。

革命一词，出于《周易》。彖传曰："革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。""天地革而四时成，汤武革命，顺乎天，而应乎人。"从中华原典的论述出发，即可阐明革命意识形态的基本特征。革命与现有秩序是水火关系，二者不能和平共处，非革故不能鼎新。它的信奉者以替天行道为职志，气吞山河，睥睨海内，不屑与"逆历史潮流而动"的背时之人谈判妥协，讲什么"费尔泼赖"。为了打动人心，合乎民意，革命意识形态必须高标道德价值的神圣性、纯洁性，不遗余力地抨击人间一切不平等，因而是不承担具体政治责任的现存制度的彻底反对派得心应手的工具。但是，一旦反对派变成了执政派，革命意识形态就成为国务活动的一种累赘，不得不在政治现实面前逐渐软化乃至完全褪色。俄国布尔什维克党人在第一次世界大战中鼓吹战争失败主义和无条件和平论，在国内战争最激烈时发表了放弃沙皇俄国一切不平等条约的对华宣言，然而，当他们的政权完全巩固后，却心安理得地为了中东路的特权到中国境内来与中国军队打仗，并且指令弱小的中共不惜为此而竭尽全力，从而使陈独秀最终离开了他亲手缔造的政党。

国民党改组后一直标榜反帝的革命外交政策，但是当国民党政府下决心与日本开战时，却不能不考虑军队整训、军火储存、外援通道、货币财政稳定、国内政治统一等诸多难题，并为此而争取必要的准备时间，不似国民党内外的在野派可以无所顾忌地唱抗战高调。革命意识形态作为一种政治意识形态，不同于宗教教义。它不能只向信徒允诺千禧年的极乐世界，而必须开出到期兑现的支付信用证。由于对现实中的非正义现象搜罗太全、攻击太猛，人们对新制度的期望值自然会抬高到极限；由于革命进程中的牺牲太多，感情负债太重，利息的承诺就不能不格外丰厚。实效政治则必须讲究利益关系与实力地位，讲究处世圆滑与留有余地。革命意识形态的这笔政治遗产与负债，是奉行实效政治的后续政府难以承受的，它大大地限制了政府的回旋余地。这样一种合法性的外廓，就像是昆虫的旧甲壳，成为政治发展的严重障碍。《走向成熟》实际上也已经指出，只要政府“以不断的社会变革成果来满足大众对于实际利益的要求和预期，它便可以无须过多借助于传统政治资源和意识形态”。为什么没有多少借助价值甚至还有害处的东西“仍将被保存下来”呢？这是出于一种学者为生民立命的强烈自信心，对革命意识形态价值符号“创造性的解释”的一往情深的痴恋。下面首先剖析一个“创造性的解释”的应用实例，然后再来探讨有关这一概念本身的问题。

《走向成熟》提出的在形成“新型权威政治”的过程中起重要作用的观念是：“一种以追求实效为基础的世俗理性，以及一种无须预设某个外部敌手的民族主义”。显然，前者与革命意识形态无关，后者则是既源于革命意识形态又有别于传统的一种“创造性的解释”，不妨称之为“新民族主义”。鉴于目前正在欧洲兴起一股排外的新民族主义，为了避免指鹿为马，

似乎还应当在不预设外部敌手的新民族主义之前加上“具有中国特色的”这一必不可少的定语。它的现实可行性如何，能否一石激起千层浪，由学者的理想变成群众性的思想潮流？它的实际有效性又如何呢，能否过五关斩六将，起到倡导者预期的政治效果？

民族主义与民族情感是两个既有关联又绝非一体的社会心理现象。民族情感作为一种群体意识是人与生俱来、浑然天成的，古往今来概莫如此；同时，不同世代的个人的感情与命运共同体又随时代进化而日趋扩大，由社群、氏族、部族、民族直至全人类。民族主义则是一种现代意识形态，一种高度自觉的理性工具。从世界范围来说，民族主义的成熟形态是法国大革命和拿破仑征服的产物，在费希特以后的德国思想界尤其受到宏扬和推崇，进入二十世纪后随着帝国主义扩张和两次世界大战成为全球性的群众思潮。中国的民族主义萌芽于甲午中日战争失败后，义和团的暴乱曾使民族主义锐气顿挫，一变而由排外转向排满，民国初年是社会达尔文主义与合作主义、世界主义激烈角逐时期，威尔逊与列宁的意识形态霸权使民族主义在中国思想界最终占了上风，成为政治家动员民众的利器，在抗日战争中全民性的民族主义达到了它的顶峰。纵看历史，民族主义兴起离不开“无须预设”便登堂入室的某个外部敌手作为催生的产婆；横观世界，前南斯拉夫、高加索地区、索马里和阿富汗的民族主义和部族主义如果不以针对敌手为号召便是无法想象的。因此人们有理由怀疑“有中国特色的新民族主义”将会胎死腹中，永远停留在个别学者的本本上。最近的实践证明，如果不虚张声势地夸大外来威胁，以激烈言词吓慌了外来投资者和私人企业家以至影响到股市行情，普通的中国老百姓根本不会注意某些“民族本位学者”在报纸上整版整版地

发表的谠言宏论。

单纯考虑政治功效而不问是非曲直，温文尔雅的“新民族主义”绝不是热血沸腾地“餐胡虏肉饮匈奴血”的本来意义上的民族主义的对手。然而，传统民族主义过去也不曾是什么灵丹妙药，它在奠定政府的权力合法性基础上的作用依形势而转移。要说革命民族主义的纯粹性，国民党自认为还在共产党之上。在抗日战争最艰苦的时候，蒋介石飞到印度支持甘地、尼赫鲁的民族主义，不惜得罪丘吉尔政府，并强烈要求英国1943年放弃在华治外法权的同时归还香港；他还断然拒绝罗斯福、史迪威对中国内政的干涉，甘冒战时主要盟友中止援助后独自抗战的风险，算得上是赫鲁晓夫撤回苏联专家后毛泽东鼓吹自力更生的老前辈。在外部矛盾尖锐时，民族主义形态确实能够打动人心，西安事变和平解决后蒋介石平安回到南京，全国许多城市群众自发上街庆祝的场面是何等的感人。但是当蒋介石在《中国之命运》一书中将反帝民族主义发挥到极致时，他在政治上却开始走下坡路了。抗战胜利后国内问题提到首要议事日程上，共产党抢先抓住了民主和土地改革这两面旗帜，在政治上掌握了主动权。国民党政府虽然能以世界四强之一风光一时，虽然尚能在东北问题上鼓动青年学生的民族主义情绪，造成了在后来的学生运动史册上很少提及的1946年初的反苏风潮，终归还是丧失了多数知识分子和农民的支持。今天，当和平与发展成为世界主要潮流时，敝帚自珍式的民族主义玩赏，又能解决国际国内的哪些具体问题呢？换一个角度说，它又有能力与其他的时兴思潮包括传统民族主义相拮抗吗？

“创造性的解释”的成功范例虽然不大容易发现，但这样的一种理想却被许多人心向往之，大有在中国思想界蔚然成风

之势。早在1967年林毓生给他的老师殷海光的信中，就有创造的改良主义（creative reformism）的提法，以后修正为“中国传统的创造性转化”。林的著作于八十年代在大陆出版后，随之而起的便有“创造性的理解”、“创造地阐释”、“创造性的解释”等类似的说法。“传统革命意识形态”，当然也是中国传统的一个组成部分，也在“创造性的解释”之列。这一派的学者大多属于文化保守主义者或以传统文化的卫道士自居，很不满意中国传统的原典、文本及其精神在现实生活中遭到冷落，西化的思想观念乃至语言词汇充斥于学术文献上与日常交往中。他们决心以精卫填海之志，收女娲补天之功，给已经逐渐从历史前台隐退的传统文化注入新的生命力。学者的真诚信念与奋斗勇气，如梁任公所称：“为两千年来翻案，吾所不惜，与四万万人挑战，吾所不惧”，那是永远值得人们击节赞叹的；但是在普通人的心头也有一个疑团需要解开：当社会文化蓬勃发展、具有一泄千里之势时，让正在死去的价值符号复活，意欲何为？传统的文化符号，是生活激流中的诺亚方舟还是经不起惊涛骇浪的个人救生圈？学者是在符号世界中安身立命的，如果他们自己把符号价值置于生命价值之上，那是可以理解的；如果他们要用符号的锁链拴住国家的航船，那就有点不自量力了。然而，对于符号形式的过分迷恋和对于符号权力的过分向往，有时会使人忘掉现实，陷入精神的痴狂状态。

符号形式的迷恋者有一种幻觉，以为传统价值符号乃是民族生命之所系，无限生动的人的现世行为与心理表现反而不是。因此而对着鲁迅、茅盾、老舍等当代文豪的杰作，王新命等十教授于1935年发表的《中国本位的文化建设宣言》辟头第一句便说：“在文化的领域中，我们看不见现在的中国了。”民族传统犹如生物遗传，有基因型与表现型的区别。在人类庞

大的基因库中，有许多基因过去或许有其对应的表现型，而现在则作为不被表达的DNA片断在染色体中蟄伏着。以典籍等书面符号形式存在的传统是文明基因库的重要组成部分，不论它们时下能否被人背诵，是否受人推崇。这样一种由基因型和表现型共同构成的文化宿命不会因一个或几个世代的传人适应环境的生存努力就完全改变。单个世系的遗传基因会因不同世系间的杂交而流变，而一个大民族乃至全人类的基因库却不会因杂交而遭受损失，反而会通过变异发生率的增加而更加丰富多样。十教授不懂得外表性状特征与内在遗传特征的区别，因而他们才会哀叹："由这没有特征的政治、社会和思想所化育的人民，也渐渐不能算得中国人了。"亡国灭种，常常是道德家警醒世人的危言。然而，对于生物学家来说，人和猿究竟在何处分手，以哪一个世代的化石标本作为科属与物种的分界线，是一个至今无法解答的问题；同样，对于人类学家和社会学家来说，什么时候就开始算得中国人了什么时候就算不得了，更是一个无比棘手的难题。既然人与类人猿的生物遗传基因相差无几，将来的超中国人也断然不会完全抛弃中国人的文明传统。一般地说，人类意义系统中符号形式的变迁，一些过去的表现型文化退入文明遗传库暂时不再表达一些新的文化变异性状取而代之，正是文明进化之真谛，也是一个文明富于生机的表现。对于"迷失本性"的恐惧，乃是因为过于执着"小我"的特色而忘记了"大我"的境界。

有些人尊崇传统价值符号是出于对其创制者的敬意，尤其是对孔子、孟子、朱熹、王阳明、孙中山、毛泽东这些圣贤伟人的敬意。敬意的背后也难免有功利的考虑，即用我们阔的时候来与西洋比一比，压下他人的气焰，长自家的志气。但是，把圣贤之道作为传统的化身，以为保住伟人的地位就可以防止

传统的嬗变，实际上还是鼓吹者自身的精英主义意识的表露。传统有大传统、小传统之分，精英文化不能涵盖或取代底层文化。朱熹自己就说过："尧舜三王周公孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间。"真正在中国老百姓中间发挥作用的俗文化，眼下正是民俗学和历史学研究的热点。由于宗教不发达，中国历史上精英文化与底层文化的脱节一直比其他文明更为突出；进入以市场经济为主体的现代社会后，精英文化左右民众生活的能力更趋于削弱。因此，以主观的敬意态度来代替对社会演化的客观研究基础上的价值系统的适应性调整，立意虽高，却很可能于事无补。

于国无补不等于就是于己无补。学者本来应当是无偏无党的，像孟子所要求的那样无恒产而有恒心，但事实上颇难做到。符号权力的追求者往往将思想的正统性视为自己的生命线。隋唐之际，中国的文化环境曾经非常的开放宽容，安禄山之变刺激了汉族士人新的夷夏之防的意识，在这种背景下，韩愈提出了道统的观念，欧阳修则将其应用于正史的撰写。到了近现代，权谋之士仍然常常利用道统来为政统服务，或者以之与旧政统抗衡，或者以之为新政统开道。前者如康有为把孔子打扮成变法的教主并以素王自居，后者如戴季陶在孙中山逝世时写的挽联中赞其"继往开来，道统直承孔子"。其实，在本世纪的现实政治角逐中，几千年一脉相承的道统已经不大灵光了。南海圣人在清末民初筹建孔教会的努力一再受挫，即使有达官贵人相助也是枉费心机。三民主义虽然由中山信徒加冕登基，受到顶礼膜拜，终究竞争不过外来的马克思列宁主义。符号权力的规则似乎也不是一成不变的。

布迪厄在他最近的一本新书《语言与符号权力》中指出：拥有符号资本的人，便具有一种把某种认知工具和社会现实的

表达强加给弱势群体的力量，这就是符号权力；它使得共同体就这个社会世界的重要意义达成共识成为可能，它还有助于社会秩序的再造，使支配关系合法化，确定社会空间，它通过构造既定世界，确定或改造世界观，乃至改造世界本身。“创造性的解释”作为对道统观念的一种修正模式，是不是取得符号权力的捷径呢？对此否定尚缺乏足够的根据，这里只能提出它所面临的若干困难。

一种传统观念或者一种意识形态能够在民众中发挥作用，并非总是理性思考的结果，通常反倒是非理性的产物。它们潜移默化地影响着人们，成为人们头脑中的思想预设。例如决定论的思想就是许多人都不知不觉地具有的一种思想预设。当理论家进行反思，试图“创造性的解释”传统的时候，往往却成为对传统观念的一种解咒，使其对群众的魔力完全丧失。西方社会中的各种新马克思主义流派，可以视为对马克思主义思想传统的“创造性的解释”，但是，这些流派现在只是大学校园中的学术异端，与三十年代以前或者六十年代以前那种群众性的社会思潮已经不可同日而语了。意识形态的兴衰与学术流派的传承嬗变有一定的关联，又有各自的规律，后者主要取决于学术内在的理路，诸如逻辑性、系统性、精确性等等，前者却受到社会经济环境的严重影响，与社会心理、集体无意识绑在一起。当群众的热情减退，信仰出现危机时，无论怎样“创造性地解释”，恐怕都很难奏效。

一种生活中真实存在而非仅仅纸面上概括出来的思想传统，必然要有一些核心观点始终保持着旺盛的生命力，而不是靠打强心针来维持生存。基督教能够在现代社会中存在，因为它已经大大地简化了教义体系，弱化了概念指涉，退缩回由那些不受可证伪的科学规律直接攻击的信念所筑起的坚固堡垒中

去了。海内外的新儒家如果真想振兴儒家传统，就不能奢望用元典精神改造现代中国人，而只能着力于提升与弘扬那些普通人仍在身体力行的生活智慧。而所谓“传统革命意识形态”由于其政治现实性太强，体系结构太僵化，过去口气太大太满，“创造性的解释”难度更大。创新者必须能够从中抽出迄今未受触动、未被证伪，仍旧完好无损的支柱性观念，在此基础上重建意识形态的高楼大厦。显然，早已千疮百孔的那几根顶梁柱肯定经受不起这一重负。

“新型权威政治”的脚本中，必须有一个类似于上帝的全能者的角色，因此，其鼓吹者往往把政治上的“新权威”与意识形态上“创造性的解释者”视为一体。事实却并非如此。“实效合法性”与“符号合法性”常常为不同的政治派别所掌握和利用，这一点在中国近十五年改革进程中可以一目了然。关注“实效合法性”的人对“创造性的解释”毫无兴趣，主张“不争论”；把“符号合法性”视为命根子的人拒绝任何“创造性的解释”尝试，时刻警惕着一切潜在的符号权力竞争者。因而好心常常得不到好报。“创造性的解释”“传统革命意识形态”，不仅不能“守护改革所要求的安定环境”，有时反而成为激烈政争的诱因。

实效合法性意识的产生，可以说是中国当代政治文化走向成熟的一种表现。实效政治并不意味不需要意识形态的屏护和解释，不需要一种“合法性的外廓”。但这种意识形态绝不是“传统革命意识形态”。新的意识形态霸权的形成将是一个复杂的过程，既取决于国内外大形势的走向，也有赖于思想家的创造性工作。所有传统的思想资源都可以成为创作的素材。然而，建议把“传统革命意识形态的某些具有镇制功能的价值符号”“保留下来”，实在算不上是一种富于“创造性的解释”。

李慎之叙往

邢小群

李慎之先生讲话喜欢走来走去。戴着一副眼镜，脖子上还挂一副眼镜。面带微笑，声音中气很足。李先生退下来前，是中国社会科学院副院长。知道的人说起他来，总是带着尊重的口吻。他在学术界知名度很高，可是他发表的文字却很少。这对我来说是个谜。后来在采访中，他告诉我，他平均一年只写三篇文章。可谓惜墨如金。但他的文章一出来总是引起思想、文化界的关注。这就更引起了我采访李先生的兴致。他先是表示不愿意和媒介有什么瓜葛。我再三说

明我写作的初衷，他才与我谈起他经历的往事——

我一到延安，很多同志就把我当成老干部

我应该算是出身小资产阶级。用延安时代的观念看，不管你是大地主大官僚出身或者贫下中农出身，只要你上过学，就叫小资产阶级。在《正确处理人民内部矛盾》的原讲话中，毛主席说过：不是无产阶级就是资产阶级，你们不愿当资产阶级知识分子，我一个人当，我就是资产阶级知识分子。这话里的意思隐藏很深，这才能证明改造的必要性。以后小资产阶级知识分子这个词就消失了，都变成了资产阶级知识分子，再后来就成为资产阶级右派分子。所以才会有荣毅仁这种资产阶级左派和我这种资产阶级右派。

我父亲参加过辛亥革命，但不是什么重要人物。祖母守寡养大我父亲。我没见过祖母，我姐姐没见过祖父。祖母出身书香门第，安徽人。祖父是无锡的"米蛀虫"，是米行里的二货(二把手)。米行生意本来就小，祖父又是小老板，祖母就觉得嫁到这家里很委屈。所以一定要把我父亲培养成知识分子。我父亲立志苦学，考秀才没赶上。因在大柜台前看书，还被老板狠打过。他在法院里当过录事；自己办过在当地算是有些地位的报纸。后来有了稳定的工作，在县商会当文书，月收入几十元大洋，仍不能供我们兄弟几人上大学。他又兼其他县商会的文书，及上海《申报》、《新闻报》驻无锡的记者，这些加起来一百多元大洋，后来自己也盖了房子。

我是1923年生。在中学时，遇到一个好老师，是无锡的革命元老。他最早让我看的是《公民》课本。那是王芸五编的一本书，一上来就讲宪法：人民的义务和权利。还有萧军的《八月的乡村》，他撕掉封皮给我看，巴金的小说也让我看，这算是我的启蒙。后来，我主动找各种属于马克思主义的书籍来

看。艾思奇的《大众哲学》，哲学水平不算高，但是对于一个初中生来说，是相当深刻的启蒙，从那以后我就对哲学感了兴趣。我读的第二本哲学书，是胡适的《哲学史大纲》，还有一本《中国历史教程》，很薄，这本书对我非常刺激。它不按中国的朝代讲，而是讲中国社会五阶段论：中国有甲骨文是什么时候；产生铁器是什么时候；中国奴隶社会是什么时候，于是就觉得这本书学问大极了。我从小读的古书不少，但没见过这样讲历史的。高中毕业时我吐了血。吐血以前，身体已经极坏。后来我有意挑选燕京大学、圣约翰大学来考，都考取了。但还是休学了一年后，才去上大学。选择到燕京大学是为了异地疗养。我学的是经济。当时，我真是把马克思主义当成学问。认为马克思主义是讲经济的，所以，我学经济纯粹是想当马克思主义历史学家。太平洋战争爆发，我在燕京大学只呆了一百天。当然，我若不是得了肺病，我在燕京读书会有一年零一百天。我未婚妻是燕京 1940 年的学生，学英文；而我是 1941 年的学生，我们俩是同年考上燕京的。从燕京出来，我就到重庆自流井曙光中学教书，和谢涛在一起。教书半年，因宣传马列主义，特务要抓我，为了不连累谢涛，我连夜翻墙逃跑。到了成都，找到共产党，让我去了《新华日报》。

我未婚妻从燕京出来，先是到张家口去筹备外语学院，然后延安把她调去搞广播。她去了延安，我也去了延安，但我们两人事先彼此都不知道对方的去向。我本来是决定去香港的。抗战胜利以后，《新华日报》和《解放日报》同为中共中央机关报，中央计划由《新华日报》取代《解放日报》，就从重庆《新华日报》挑一个精干的班子，到上海筹备。重庆《新华日报》三首长——社长潘梓年、总编辑章汉夫、总经理熊瑾玎都去了上海。还有搞国际的乔冠华，搞文艺的林默涵、刘白

羽，我和范建亚，也同周恩来一起到了上海。后来内战了，要撤点，人员兵分两路，一路去香港，如章汉夫、乔冠华等；一路去陕北。去陕北的是少数。我本来是要去香港的，但他们说你爱人已经去了陕北，你还是去延安吧。章汉夫给了我一张火车票，说明天你就去南京，从今以后，咱们运气好的话，十年八年再见，运气不好的话，就永别了。真没想到共产党胜利得那么快。我一到延安新华社，很多人就把我看成是老同志，我的平级干部，有“三八式”，我的部下也有很多是“三八式”。

毛主席每天要花时间看我们编的《参考资料》

我原来是新华社国际部的副主任，王飞是主任。我分工管《参考资料》（大参考）和《参考消息》。那时“大参考”的文字量比现在多五六倍，为了执行乔木同志要把新华社办成“消息总汇”的方针，为了追求实效，我决定《参考资料》一天要出三本，上午版六十四页，中午版二十四页，晚上版三十二页。而且要求一定得在早上8点、中午1点、晚上7点送到中南海办公桌上。这样，“一日三参”，还都是老五号字，每天都有二十三四万字，量很大。《参考消息》是毛主席在江西提倡的，在延安时就有了。但《参考资料》是我们首创的。后来因为江青骂《参考资料》：你们不想想，主席年龄那么大，要拿放大镜看《参考资料》。从此“大参考”变成了大字。那时星期天是停刊的。江青又发话了：礼拜天主席要看《参考资料》，怎么没有了？结果，星期天，节假日，都照样出刊。这句话，执行了二十年。那时新华社社长吴冷西去中南海开会前后，常要到国际部了解最新情况，同时也要把中央讨论的情况，特别

是毛主席讲的话，向我吹风，以便作为我们搜集材料的指导。还有"苏共二十大文集"，出了二十本。这也是我们搞的。

波、匈事件以后，毛主席就想到，他所得到的最多的消息都是从《参考资料》上来的。就派他的秘书林克来找王飞和我。林克曾在我手下工作，1954年秋在《参考消息》选报组组长任上被调到毛主席身边工作，帮助毛主席看《参考资料》。那时如果在世界上找对苏共二十大了解最多的人，我算一个。那时我年轻力壮，一天十几个小时地干。毛主席每天都要花时间看我们编的《参考资料》。当然无论什么，他总是用他的眼光看问题，别人改变不了他。苏共二十大对我们国家的影响是非常大的。对毛泽东来说，非常意外。看了赫鲁晓夫报告后，人们的反应有两个极端，虽然我当时真是睡不着觉，但是我是相信的。因为我看过很多苏联清党文件以及乌克兰大饥荒报道，尤其看过一本书叫《我选择自由》。看的时候我还不相信，后来赫鲁晓夫报告对其时间、地点都有印证，看来不是什么帝国主义造谣，我相信了；另一类人就不相信。毛泽东是又相信又不相信。一方面，斯大林曾给中国共产党出过一些坏主意；另一方面，毛可能很早就意识到斯大林的问题。苏共二十大报告的中文版，是朱总司令参加苏共二十大带回来的俄文稿，由代表团的译员翻译的。吴冷西对我说，苏共二十大以后，中共中央书记处几乎天天开会，这是我党有史以来从没有过的，会议主要讨论苏共二十大以后的国际形势和我们的对策。要求我们国际部搜集全世界对此问题的反应。我和当时中宣部国际宣传处处长姚臻一起编的《批判斯大林问题集》，在搜集各国的反应方面，可以说是最完备的。其实国际问题一直是新华社的专利，而新华社的国际新闻就靠我们了。参编部和国际部从分工范围上归我管。如果说需要把资产阶级的新闻经过无产阶级

过滤，为我们所用，作意识形态转换，我就是这方面的“意识形态专家”。

中国写“观察家”文章也许是从我开始

中国写“观察家”文章，也许是从我开始。抗美援朝时在开城，我写过《开城观察家评谈判局势》，发回国内上《人民日报》头版头条。乔冠华说，你行啊，这类文章我是写了好多年，才学会 。我开玩笑说，我资格比你老，我 1946 年就到延安了。作为意识形态专家，我确实有经验。1957 年以前，周总理重要出访我都要跟着去。亚非会议，写了关于《亚非会议的介绍》；日内瓦会议，写了《日内瓦会议日记》、《日内瓦会议最后的报导》。这都是捧场，很难写。周恩来真正的处境，是不能如实写的。只能把矛头对准美帝国主义，到底美帝国主义怎么破坏亚非会议，我也不清楚。周总理最大的功劳是压倒了尼赫鲁。尼赫鲁很骄傲，把周总理看成比他低半辈。他把自己视为这次会议的教父，老训人，人家都不买他的帐。周恩来比较谦和。我还直接给总理起草公告。我是外交部的客卿，总理要出国，就找乔冠华，乔就来找我。有时是总理直接点名叫我去。所以我应该算是个红干部。

1952 年让我当了几天打虎组长，就忽然调我去朝鲜，以红十字会名义去交换俘虏。在谈判没结果时，又被组进政府的文化教育考察团，到苏联和东欧考察。一个多月后电报来了，说朝鲜又要动了，让我回朝鲜，调查战俘情况。在朝鲜还有两个人和我一块调查，一个叫潘方，曾是和朱总司令一起的人；一个是贺秉宣，六十五军军长。我们调查的这些人都被刻过反

共抗俄的字。那里的情况，给我刺激很大。我曾回国向萧华汇报战俘情况。我说我有一种感觉，觉得战俘不容易回来，因为共产党认为战俘是丢人的，是犯错误的。萧华听了哈哈大笑，说中国人哪个不想家啊。我又一个人返回朝鲜，传达他们的思想。又给俘虏做解释工作。什么是解释工作呢？两个印度兵夹着一个我们的战俘来，我们的首长对他说：你是受了欺蒙的，你们刺了几个字不是你们自己的责任。回去以后，该怎么样就怎么样。那些人还是表示不回来。金日成和彭德怀的《告被俘人员书》是我起草的。但是美国人是拿来录音机对他们的战俘讲话的。他们对俘虏说：你们回去是什么什么样的待遇，我们有国家法律，我们会按法律办事；你们如果不回去要判一年徒刑。你们的工资到回去那天去领，都攒在那里了；如不回去就全没有了。结果他们的人都走光了。后来只有一个人没回去，现在在山东济南，娶了中国的老婆。这对我又刺激很大。我觉得一个法制的国家，是讲道理的，最后能取信于他的战俘。贺秉宣作了大量调查，就如何改变我们的战俘观等问题写了本书。朝鲜战争的美国战俘，回去照样当将军，甚至当到中将、上将。中国的战俘一回来就完了。而他们在朝鲜是进行了英勇的斗争的。我们对战俘太严厉了。

我被打成右派，
是和我提出“大民主”有关系的

你知道吗？我被打成右派，和我提出“大民主”有关系。《毛泽东选集》第五卷323页有这样一段话：

有几位司局长一级的知识分子干部，主张要大民主，说小民主不过瘾。他们要搞的‘大民主’，就是采用西方资产阶级

的国会制度，学西方的‘议会民主’、‘新闻自由’、‘言论自由’那一套。他们这种主张缺乏马克思主义观点，缺乏阶级观点，是错误的。不过，大民主、小民主讲法很形象化，他们就借用这个话。

这段话说的就是我。毛主席封我是司局级干部，其实我当时的职务是处级，因为我是十一级干部，相当于司局级。当时新华社社长不过是司局级，因为过去它隶属于新闻总署。1982年，我在玉泉山起草“十二大”文件，胡乔木把我叫去，向大家介绍说：“这就是当年主张‘大民主’的李慎之。”

事情的起因是这样的：波、匈事件后毛主席派秘书林克到新华社国际部向王飞和我征求意见时，我和王飞大谈苏联东欧出问题的根本原因就在于没有在革命胜利后建立起一个民主的制度。联系吴冷西对我讲过的一些话：“毛主席说我们现在还是在训政时期”；“毛主席说我们现在实行的是愚民政策”；“毛主席说我们的问题不止是官僚主义，而且是专制主义……”我就对林克说：“请毛主席除了经济建设的五年计划之外，还要制定一个还政于民的五年计划”；“我们也要开放新闻自由；小学中学都要设立公民课或者宪法课，新中国每一个公民都要清楚自己的权利与义务”；“我们应当实行大民主；应当建立宪法法院；革命胜利以后就是要搞点改良主义……”我这些都是针对毛主席的话引发出来的。我以为自己是想毛主席之所想、好毛主席之所好，没想到真是南辕北辙。后来吴冷西对我说，毛主席的原话是说：“大民主就是上大街。是对敌人的。我们不能搞大民主，只能搞小民主。搞小小民主。”我听了这话大吃一惊。我没有想到要上大街。我是说过，我们现在是大民主太少，小民主太多。但是确实没有说过“小民主不过瘾，要搞大民主”的话。我的所谓大民主，是指国家在大政方针上应该

有讨论的权利与自由。什么是小民主太多呢？这也是有针对性的。当时是建国七年后第一次大规模的调资定级工作刚刚过去。那次调级，我一方面坚决反对上级领导给我个人的提级，另一方面又对几乎天天都有人到我办公室，甚至到我家里来诉苦的现象十分反感。来的人都说自己什么什么时候参加工作，现在级别是多少多少，别的什么什么人跟他同时或比他还晚参加工作，现在级别是多少多少，我以为一个人自己到上级面前伸手要求提级是岂有此理的事情。而且这样的结果，几乎人人都觉得自己受了委屈。一次调级，半年不太平。此外，分房子啦，调工作……一概是如此，待遇一点不能少。那些爱整人的人，在这些问题上是整不了人的。我的小民主太多，就是这个意思。我心里想的大民主太少，是指制度问题，而毛却认为无产阶级专政就是世界上最民主的制度。我们这一代人从小一方面参加共产主义运动，一方面有民主理想。原来认为社会主义就是高级的民主，共产主义是最高级的民主。这个错误，恐怕从马克思开始就是这样的。他们觉得公有制还有什么不民主？后来吴冷西还专门找王飞和我传达："主席说，这两个人是好同志，回去不要批评他们。"又说，"这不仅是几个人的思想问题，而是一个思潮。"林克知道了毛主席的讲话内容，又来找我，问我是不是他把我的话传错了，颇有歉意。我没觉得和他有什么关系，只是再次声明，我根本没有上大街的想法。我的大民主是针对小民主而说的，而且是因为敌人已经被打倒了，我们才可以搞大民主。他听了我的话，又去向主席解释了一遍。主席说，"他们主张的议会民主、新闻自由实际上与上大街没什么不同。"

前面只是说我被打成右派的背景。如果说关于大民主，毛主席说过批评的话，但说过后，他可能就忘了。有些人传言我

是"钦犯"，是毛主席亲自定的右派。这是误会。我只能说这三个字深刻地留在了他印象里。我不是"钦犯"。而定我右派的材料第一条罪状，我万万没想到，是说我企图利用内参影响中央。我大为惊讶！批判会上没有人这么说。况且，我主持的每天三本书毛主席是表扬的，说新华社的工作做得很好嘛。

我自认为是党的宠儿，是中央机关的先进工作者，很有党性，和党赤诚相见。但也有人说我的右派言论是最多的。当然，我说话也没边儿。因为我从没有经历过运动。我觉得我的背后是吴冷西，吴的后面就是毛主席呀。我们党有个传统，就是党报总编辑可以出席政治局常委会议。这也是从从苏联那里学来的。邓拓原是《人民日报》总编，他虽是新闻界的老前辈，但对国际问题不熟悉；况且从江西时代起我党国际消息的来源就完全集中在新华社手里，在这种情况下中央开会问到国际上的最新情况时，邓拓同志实在是心中无数。后来由吴冷西代替邓拓参加政治局常委会议。吴冷西不但领导着当时掌握全部国际消息来源的新华社，而且曾任《解放日报》和新华社的国际部主任，因此在中央会议上能够做到有问必答。吴冷西在那时是我见到的头脑和口齿最清楚的人，他一去毛泽东就喜欢上他了。他的国际问题高参是谁？是我。我们国际部主任王飞同志搞过运动，比较紧张。他是老延安，我是 1946 年才去的延安。我不以为然，不认为我犯了错误，随后就同周恩来出访亚欧十一国了。后来我想，为大民主太少，小民主太多这两句话，理所当然得当右派。

右派不说平反说扩大化，百分之九十九点九在扩大化里。反右开始是 1957 年 6 月 8 日，但是处理、降级、放逐、开除党籍都是 1958 年 3 月以后。从这个意义上看，可以说是后期扩大化，所以有的人都是后期扩大进来的；有的人还是后期补

课进去的，一直补到1958年年底。新华社党委除一个人外，都不同意划我右派，说明我人缘还算好。但由不得你。说到后期处理，也很有意思，像我们这些所谓掌握政策机密的人，明天早上要批判了，今天晚上还有人来问我，这个问题该怎么看？

1958年3月8日，支部通知了我，你已经不是共产党了。真好像是离开娘的孩子。我给毛主席写了匿名信："落红不是无情物，化作春泥更护花"，署名一个党内右派分子。说明我对党的感情吧。我当了右派，降了六级。以后，大约有一两年多的时间，一想起来就会掉眼泪。自己给自己做工作，总是从内心说服自己：就假设你错了。王蒙写的《失态的季节》，说的就是那时的右派整右派，真是左得厉害。一直到大跃进，我觉得没有必要再在心里做假戏了。我就对自己说了八个字：削肉还母，剔骨还父。

大跃进失败了后，从此我一直是以批判的眼光思考问题……

1973年总理点名让我回北京，我当时在干校。周总理把新华社军代表张纪之找去，说，朱穆之在哪里啊，可以让他出来嘛；李慎之在哪里啊，可以让他工作嘛。张纪之不知道李慎之是什么人。

1978年3、4月，胡乔木忽然干了一件大胆的事。我当右派后，是不与他们来往的。温济泽找到我说，你赶快写个报告，检查一下，要求重新入党。对这个问题，我很早就考虑过了。如果有一天这个事件要平反，我怎么想？第一得宣布我是冤枉的，把党票还给我。后来是我要随邓小平出访美国，临上飞机前，新华社加速给我办完了恢复党籍手续。以后出国多次，我都填写是共产党员。美国很混账，你去美国，他总问

你，是不是共产党员？你是共产党员，就歧视。你不写，按美国法律，就是隐瞒。我前后都填写是。后来新华社支部还给我写信，说我光明磊落。我回了一封信说：非常感谢，我也没有你们说得那么好，我的极其严重的错误就是我曾承认了我没有犯过的罪。

1996 年 10 月整理